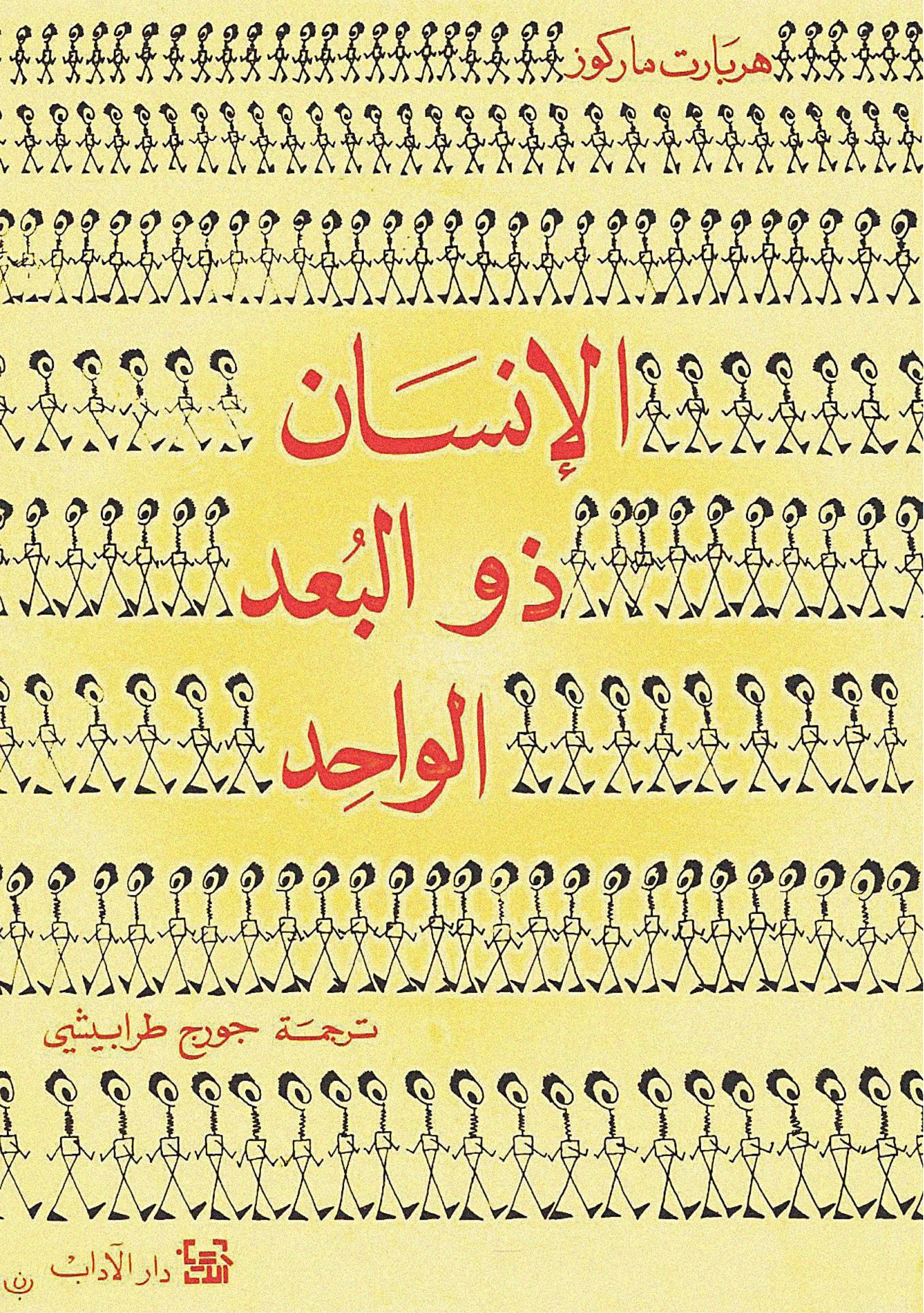

هربارت ماركوز
الإنسان ذو البعد الواحد
ترجمة جورج طرابيشي
دار الآداب

الإنسان ذو البعد الواحد

هربرت ماركوز

الإنسان ذو البعد الواحد

ترجمة : جورج طرابيشي

منشورات دار الآداب - بيروت

الطبعة الثالثة
١٩٨٨

مقدّمة

قيل عن فانون إنه أول من أعاد ، بعد ماركس ولينين ، اكتشاف قوانين التاريخ في كتابه « معذبو الارض » .

ويمثل هذا الحكم أيضاً يمكن تقييم محاولة هربرت ماركوز في كتابه « الانسان ذو البعد الواحد » الذي نقدمه اليوم للقارىء العربي .

ولكن مع فارق جوهري .

ففانون إنما يتوجه أساساً الى العالم الثالث ، في حين أن ماركوز يتوجه الى الولايات المتحدة واوروبا الغربية .

واذا كانت صورة « معذب الارض » تعكس صورة إنسان البلدان المتخلفة اقتصادياً ، فإن صورة « الانسان ذي البعد الواحد » تعكس صورة إنسان البلدان الصناعية المتقدمة .

وما دمنا في صدد إعادة اكتشاف قوانين التاريخ وصياغتها ، فلنقل من الآن إن تاريخ العالم لم يعد على ما يخيل إلينا واحداً ، لأن العالم نفسه لم يعد واحداً .

بالطبع ، نحن نستطيع ان نقيم اكثر من صلة ورابطة بين عالم التخلف الاقتصادي وبين عالم التقدم الصناعي ، ومن الممكن بسهولة أن نثبت أن العالم الثاني هو الذي خلق الأول الى حد بعيد ، ولكن هذا لا يغير شيئاً

من حقيقة اننا اليوم أمام عالمين متمايزين ومتباينين وربما متناحرين نوعياً .

إن ثنائية عالمنا المعاصر هي التي جعلتنا نقرن بين اسمي فانون وماركوز بالرغم من أن (أو لأن) لغتهما ليست واحدة ، وانسانهما ليس واحداً ، والعالم الذي يتوجهان اليه ليس واحداً .

ان ما حاول فانون ان يكشف عنه النقـــاب او يصوغه في صورة قانون تاريخي هو : لماذا اصبحت الثورة ضرورية وممكنة بل حتمية في عالم بات يعي انه ليس أمامه ما يخسره غير أغلاله ؟ أما ما يحاول ماركوز أن يكشف النقاب عنه فهو : لماذا باتت الثورة مستبعدة وغير محتملة بل مستحيلة في عالم يخشى ان يفقد مع الثورة امتيازاته ؟

واذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن نقطة انطلاق كل من فانون وماركوز واحدة ، ونعني بها النظرية النقدية الكبرى او النظرية الماركسية الثورية ، يصبح في وسعنا أن نصوغ على النحو التالي السؤالين اللذين حاول كل من فانون وماركوز الإجابة عليهما في السياق الخاص لعالم كل منهما :

ان السؤال الأول بالنسبة الى فانون هو كيف يمكن أن تقوم الثورة في عالم لا وجود فيه للقوة الكلاسيكية للثورة الاشتراكية ، ونعني الطبقة العاملة الصناعية ؟

أما السؤال الأول بالنسبة الى ماركوز فهو كيف أن الثورة لم تتحقق بل باتت شبه مستحيلة في عالم يمتلك منذ اكثر من قرن القوة الكلاسيكية للثورة ، أي البروليتاريا الصناعية ؟

ولقد انصبت على كل من فانون وماركوز ، في محاولتهما الإجابة على هذين السؤالين ، اتهامات مؤسفة بالنزعة المثالية والذاتية والخروج على التصورات الأساسية للنظرية الماركسية . بيد ان تلك الاتهامات تشكو على وجه الاجمال من عيب أساسي مشترك وهو ما اصطلح المناطقة على تسميته منذ أقدم الأزمان بالمصادرة على البرهان . ففي حين ان فانون حاول أن يوضح لمَ أمست الثورة ضرورية وممكنة في عالم تنعدم فيه القوة الكلاسيكية

للثورة ، وفي حين ان ماركوز يحاول ان يوضح لم أمست الثورة بحكم اللاغية والمستحيلة في عالم تتوفر فيه القوة الكلاسيكية للثورة ، نجد أن نقادهما والمفترين عليهما يحاولون تجريمهما بتهمة التحريفية من وجهة النظر الثورية الكلاسيكية على وجه التحديد .

ان الثورة هي في خاتمة المطاف ممارسة ، والنظرية الثورية التي تعجز عن التحول الى ممارسة تصبح عقبة في وجه الممارسة الثورية اذا كانت تدين هذه الممارسة لا لشيء الا لأنها تخرج على المخططات الكلاسيكية للنظرية . وبديهي اننا لا ننكر هنا الدور الحاسم للنظرية ، ولكننا نبدي تخوفنا من ان تتحول النظرية باسم الحرص على أصولها الكلاسيكية الى سكولائية جامدة متحجرة . والحق ان إدانة تطويرات فانون او ماركوز النظرية بتهمة التحريفية والنزعة الذاتية لا يمكن ان تتم الا من وجهة نظر سكولائية الثورة لا من وجهة كلاسيكيتها ، هذا اذا ما فهمنا الكلاسيكية على انها ميزة النظرية التي تملك من الشمول القدر الذي يتيح لها ان تعانق عصراً برمته ، ومن الديناميكية القدر الذي يتيح لها أن تبقى حية وصحيحة على مدى اكثر من عصر واحد . والماركسية ترقى على أساس هذا التعريف الى مصاف الكلاسيكية بدون أدنى نقاش . ولكنها لم ترقَ اليه ولا ترقى اليه اليوم الا لأنها كانت من الاساس ، وفي منهجها بالذات، نظرية مفتوحة ترفض بإصرار وعناد وحيوية أن تُلجم مفاهيمها وموضوعاتها ونقاط انطلاقها ووصولها وتُحبس في اسار ما يحلو للبعض ان يسميه بالأصول الكلاسيكية .

ان من السهولة بمكان رفض الفانونية او الماركوزية (كما رفضت من قبل الفرويدية والوجودية) بحجة أنهما تقفان « خارج معسكر ايديولوجيا الطبقة العاملة » [1] . ولكن أين تبدأ حدود المعسكر الايديولوجي للطبقة العاملة وأين تنتهي ؟ وعلى فرض أننا نستطيع أن نحدد حدود المعسكر ، فهل

---

[1] انظر على سبيل المثال مجلة « دراسات عربية » - عدد آذار ١٩٦٩ - ص ١٠٥ .

هذا معناه أن ما ليس موجوداً الآن ضمن حدود هذا المعسكر لا يمكن ان ينتمي اليه في المستقبل ؟ واذا كانت التطويرات النظرية الجديدة لا تتمتع بامتياز دخول هذا المعسكر الا اذا كانت موجودة فيه أصلاً ، فكيف يمكن وصفها في هذه الحال بأنها جديدة ؟ أم أن هذا المعسكر هو بمثابة « كنيسة » ، معتقداتها ثابتة دائمة ، بل أبدية أزلية ، لا يحق لبني البشر ان يفسروها أو يطوروها الا اذا داروا في حلقة مفرغة وانتهوا من حيث بدأوا ؟ وفي حال تجاوزهم هذه الحدود المرسومة سلفاً تُنزل بهم تهمة الهرطقة او التحريفية او النزعة الذاتية أو ما شئت من التسميات ! !

داخل أو خارج معسكر أيديولوجيا الطبقة العاملة ؟! ولكن كيف يمكن الانطلاق من هذه الصيغة لتقيم مشروع نظري يحاول أن يشرّع لقيام الثورة في عالم لا وجود فيه للطبقة العاملة شأن مشروع فانون ، أو مشروع نظري يحاول أن يفسر استحالة الثورة او على الأقل ارجاءها الى أجل غير مسمى في عالم لم تعد فيه الطبقة العاملة بمعناها الثوري موجودة ، بشأن مشروع ماركوز ؟

واذا كان الارهاب الايديولوجي (ارهاب الستالينيين في الماضي وارهاب متمركسي الربع الساعة الأخير اليوم) لا يستطيع أن يرغمنا على رفض استنتاجات فانون او ماركوز دفعة واحدة وجملة وتفصيلاً ، فإننا غير ملزمين بالمقابل أن نتبنى تلك الاستنتاجات كلها بلا تمحيص ولا تمييز .

ان جوهر مساهمة فانون على سبيل المثال يكمن في رفعه الطبقة الفلاحية الى مرتبة الطبقة القائدة للثورة في المستعمرات والبلدان الافريقية . وهو بذلك لم يخالف ماركس وحده ، فهذا أمر بديهي ، وانما خالف أيضاً لينين الذي كان قد أدخل الفلاحين الى الثورة ولكن بالتحالف مع الطبقة العاملة وتحت قيادتها . ويخيل الينا أن مساهمة فانون هذه مقبولة وصحيحة بقدر ما أن الثورة في المستعمرات هي في بدايتها ثورة كولونيالية وزراعية معاً ، أي ثورة تحرر وطني وتحويل لعلاقات الانتاج في الريف . فعلى

هذا المستوى المحدد تلعب طبقة معذبي الارض ، طبقة الفلاحين ، دوراً قيادياً لا مرية فيه . ولكن من الصعب أن نقر للطبقة الفلاحية بهذا الدور اذا ما اخذنا بعين الاعتبار قانون استمرارية الثورة . فمع دخول الثورة الكولونيالية مرحلة الاستقلال الوطني ، أي مرحلة البناء الاقتصادي والتصنيع ، تتحول قطاعات هامة من الفلاحين الى عمال وتنطرح على جدول أعمال الثورة مسألة انتقال القيادة . وفي غالب الأحيان يتم هذا الانتقال لصالح البورجوازية الصغيرة بالنيابة عن الفلاحين . وهنا على وجه التحديد تكمن خطورة موضوعة فانون ، اذ هي تترك الباب مفتوحاً امام العناصر البورجوازية الصغيرة وتسده دون الطبقة العاملة النامية .

ان شروط تكوّن الطبقة العاملة ونموها هي ، في ظروف طريق التطور الرأسمالي والتطور اللارأسمالي على حد سواء ، واحدة تقريباً . ففي كلتا الحالتين تنمو الطبقة العاملة بفضل العناصر التي يمدها بها جيش الفلاحين شبه اللامحدود . ومن هنا كانت امكانية لقاء ماركس وفانون . ففانون مطوّر لماركس ومكمل له بقدر ما يمثل تحرر « معذبي الارض » شرطاً ساسياً لنمو الطبقة العاملة مستقبلاً في المستعمرات المتحررة . وليس من الممكن أن تنزل الفانونية منزلة المعارضة والمناقضة للماركسية الا اذا أنزلت أيضاً منزلة النظرية المطلقة المتعالية على شروط الزمان والمكان . ونحن لا نجهل أن هناك من يرغب رغبة حارة ، وبدافع العداء المر للماركسية ، في تطويب فانون وفي تكريس الفانونية نظرية مطلقة للثورة في البلدان المتخلفة دونما اعتبار لمراحل هذه الثورة . ولكن ليس من سبيل امام الماركسية اذا كانت تريد ان تقطع الطريق على خصومها أولئك الا ان تدمج بها الفانونية لا ان تنبذها وترفضها بحجة انها تقف خارج معسكر ايديولوجيا الطبقة العاملة . ولو أرادت الماركسية ان تكذّب فانون وتخطّئه ، لكانت هي المخطئة ، لأن فانون هو على مطلق الصواب ما دام الأمر يتعلق بالثورة الكولونيالية . ولكن الثورة الكولونيالية ليست هي الثورة كلها . فالفانونية تظل صحيحة

ما دامت تمثل احدى مراحل الماركسية لا اكثر . ورفضها بصورة مطلقة او قبولها بصورة مطلقة يعني في الحالة الأولى الخضوع للإرهاب الأيديولوجي المتمركس كما يعني في الحالة الثانية الخضوع للإرهاب الأيديولوجي البورجوازي الصغير .

وما قلناه من قانون ينطبق على ماركوز ولو في سياق مغاير .

فمشروع ماركوز الرئيسي هو الإجابة على السؤال التالي : لماذا لم تقم الثورة في البلدان الصناعية المتقدمة ، أي على وجه التحديد في البلدان التي افترضت النظرية النقدية الكبرى أنها ستكون رائدة أقطار العالم أجمع الى الاشتراكية ؟

وطبيعي أن ماركوز ليس هو أول من حاول الإجابة على هذا السؤال . ولقد كان الرائد الأول في هذا المضمار لينين الذي كشف النقاب عن تكوّن قشرة أرستقراطية على سطح الطبقة العاملة ، قشرة اشترتها الرأسمالية الاحتكارية بفضل الأرباح الطائلة المجتناة من المستعمرات ، واستخدمتها في تعميق وعي البروليتاريا الطبقي . ولكن لينين اعتبر هذه الظاهرة الانتهازية ظاهرة عارضة ومؤقتة في حياة الطبقة العاملة الاوروبية ونضالها ، واكد ان تطور الطليعة الثورية كفيل بالحفاظ على نقاء الوعي البروليتاري الطبقي الثوري ضد كل أدران الانتهازية والرشوة والتميع .

ولقد اكد التاريخ صحة هذه النظرية اللينينية وتجاوزها في آن واحد . اكد شطرها الأول وكذّب شطرها الثاني . فما اعتبره لينين عارضاً ومؤقتاً أخذ طابع الثبات والدوام ، وما كان في النظرية اللينينية مجرد قشرة أصبح فيما بعد ، واليوم بوجه خاص ، نواة البنية البروليتارية .

كيف حدث ذلك ؟ ان أحداً قبل ماركوز لم يحاول الإجابة على السؤال بهذا القدر من الشمول والتركيز الذي بذله مؤلف « الانسان ذو البعد الواحد » .

ان نقطة انطلاق ماركوز الأساسية هي الطاقة الهائلة التي بات يتمتع

بها المجتمع المعاصر ، مجتمع التكنولوجيا والصناعة المتقدمة ، وما تحقق له هذه الطاقة من هيمنة على الفرد تتجاوز من بعيد كل أشكال السيطرة التي مارسها المجتمع في الماضي على أفراده . ولقد كانت السيطرة على مر العصور شكلاً لاعقلانياً من أشكال العلاقات الانسانية . وبسبب طابعها اللاعقلاني هذا على وجه التحديد ، كان في وسع الانسان دوماً أن يعقلها ويفضحها ويطالب بوضع حد لها . بيد أن السيطرة الاجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعاً عقلانياً يجرد سلفاً كل احتجاج وكل معارضة من سلاحها . ولكن ماذا نقصد بالطابع العقلاني للسيطرة في المجتمع الصناعي ؟ انه قبل كل شيء قدرة هذا المجتمع ، بفضل التطور التقني ، على استباق كل مطالبة بالتغيير الاجتماعي ، وعلى تحقيق هذا التغير تلقائياً . ومن زاوية الإنجازات العظيمة التي حققها المجتمع الصناعي المتقدم تبدو النظرية النقدية المطالبة بتجاوز هذا المجتمع هي اللاعقلانية وليس هو . اذ هل من المعقول في شيء المطالبة بتغيير مجتمع يثبت يومياً قدرته على تنمية الانتاجية وتوفير حياة الرغد والرفاه لأعضائه ؟

ولكن هذا ظاهر الأمور ليس الا . فالمجتمع الصناعي المتقدم هو برمته مجتمع لاعقلاني ، لأن تطور انتاجيته لا يؤدي الى تطور الحاجات والمواهب الانسانية تطوراً حراً ، بل على العكس من ذلك تماماً ، فإنتاجيته لا يمكن ان تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة الا اذا قمعت تطور الحاجات والمواهب الانسانية وتفتحها الحر ، شأنها في ذلك شأن السلم الذي ينعم به المجتمع المعاصر اذ ان هذا السلم غير متحقق الا بفضل شبه الحرب الشاملة المنذرة دوماً بالاندلاع .

ولكن التمييز بين الظاهر والواقع ليس بالأمر السهل دوماً ، ولا سيما في شروط المجتمع الصناعي المتقدم الذي يميل فيه جهاز الانتاج الى ان يكون كلياً ، أي الى ان يمارس تأثيره في كل مستويات الحياة المادية والفكرية ، والى ان يحدد الصبوات والحاجات الفردية تحديده للنشاطات

والمواقف الاجتماعية . وبكلمة واحدة ، ان مجتمع الحضارة الصناعية يسير قدماً نحو تحقيق التلاحم الاجتماعي الداخلي واستبعاد كل شكل من أشكال التناقض والتجاوز والتعالي . ومن هنا كان هذا المجتمع مجتمعاً أحادي البعد ، مجتمعاً يحيلك باستمرار الى ذاته ويجرد من المعنى كل محاولة لمناوأته ومعارضته بله نفيه وهدمه ما دام يلبي حاجات الناس ويرفع مستوى حياتهم باستمرار .

ولكن هل الحاجات التي يلبيها هذا المجتمع هي حاجات حقيقية أم كاذبة ؟ حاجات انسانية حقاً وتلقائية أم حاجات مصطنعة اصطناعاً ومفروضة فرضاً ؟ ان الجواب بالنسبة الى ماركوز لا يقبل التباساً : انها حاجات وهمية من صنع الدعاية والاعلان ووسائل الاتصال الجماهيري . واذا كان المجتمع يحرص على تلبية هذه الحاجات المصطنعة ، فليس ذلك لأنها شرط استمراره ونمو انتاجيته فحسب ، بل ايضاً لأنها خير وسيلة لخلق الانسان ذي البعد الواحد القابل بالمجتمع ذي البعد الواحد والمتكيف معه .وما الانسان ذو البعد الواحد الا ذاك الذي استغنى عن الحرية بوهم الحرية . واذا كان هذا الانسان يتوهم بأنه حر لمجرد أنه يستطيع ان يختار بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات التي يكفلها له المجتمع لتلبية « حاجاته » ، فما أشبهه من هذه الزاوية بالعبد الذي يتوهم بأنه حر لمجرد أنه منحت له حرية اختيار سادته !

وهنا على وجه التحديد تكمن قوة المجتمع ذي البعد الواحد : الطابع العقلاني للاعقلانيته . فانقسام المجتمع الى طبقات مستغِلة على سبيل المثال هو أحد المظاهر الأساسية للاعقلانيته ، ولكن لنرَ الى هذا المجتمع كيف يموه انقسامه الطبقي الواقعي بظاهر التلاحم الطبقي : فالعامل ورب العمل يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني ، والسكرتيرة ترتدي ملابس لا تقل أناقة عن ملابس ابنة مستخدِمها ، والزنجي الذي لا يتمتع بحقوقه المدنية يمتلك سيارة كاديلاك فارهة . ولكن هذه المظاهر لا تعني أن الطبقات

قد زالت ، وانما تدل في الحقيقة على مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجات التي تضمن استمرار السيادة لها .

واذا كان في وسع الانسان أن يميز مجتمع السيطرة غير الحر من خلال تسلسل رقاباته ، فإن المجتمع ذا البعد الواحد قد قفز قفزة هائلة الى الأمام في طريق تزييف وعي الفرد عندما استبدل الرقابة الخارجية المفروضة من فوق بنوع من الرقابة الداخلية المستبطنة . وقد أثبتت هذه الرقابة الداخلية فعاليتها ونجعها الى درجة بات معها الفرد الذي يأبى الانصياع والامتثال للمجتمع القائم يعتبر عاجزاً بل مريضاً نفسياً لا في نظر المجتمع بل في نظره هو بالذات .

ان المجتمع الصناعي المتقدم لم يزيف حاجات الانسان المادية فحسب ، بل زيف ايضاً حاجاته الفكرية ، فكره بالذات . والفكر أصلاً عدو لدود لمجتمع السيطرة ، لأنه يمثل قوة العقل النقدية ، السالبة ، التي تتحرك دوماً باتجاه ما يجب ان يكون لا باتجاه ما هو كائن . وهذه القوة هي في خاتمة المطاف قوة أيديولوجية . والحال ان المجتمع ذا البعد الواحد قد أحاط الأيديولوجيا بالازدراء والتحقير باسم عقلانيته التكنولوجية ، بل امتصها وأبطل مفعولها . وهذا لا يعني بالطبع انه لم تعد هناك أيديولوجيا . وكل ما هنالك أن المدنية التقنية أصبحت هي الأيديولوجيا . وأبرز وجوهها من هذه الزاوية المذهب العاملي في الفيزياء والمذهب السلوكي في العلوم الاجتماعية . والسمة المشتركة الأساسية لهذين المذهبين هي الالتزام بالواقع المعطى أو القائم ، ونبذ المفاهيم الشمولية او النقدية التي تهدد بالكشف عن بعد آخر لذلك الواقع .

ان عالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي استبدادي يملك القدرة لا على وأد أي محاولة لمعارضته ونفيه فحسب ولا على تمييع وتذويب ودمج القوى الاجتماعية التي يمكن ان تعارضه فحسب ، بل أيضاً على استنفار وتعبئة جميع طاقات الانسان الجسدية والروحية وجميع القوى

الاجتماعية للذود عنه وحمايته . وهنا بالتحديد يكمن دور السياسة .

لقد كانت السياسة ميداناً مفضلاً للصراع والتعارض والتناقض ، ميداناً لما هو ثنائي البعد . ولم تستطع اكثر الأنظمة الدكتاتورية مغالاة وإفحاشاً أن تلغي في يوم من الأيام البعد النافي ، السالب للسيطرة والإكراه . ولكن ما عجزت عنه الدكتاتورية حققته « الديموقراطية » ، او على الأقل ذلك الشكل من الديموقراطية الذي تعرفه الآن المجتمعات الصناعية المتقدمة . فهذه المجتمعات تسير أكثر فأكثر نحو نظام الحزبين الاثنين اللذين أصبحا ممثلين لقطبي التعارض في المجتمع . ولكن هذا التعارض هو مجرد وهم يقصد منه امتصاص المعارضة الحقيقية . والدليل صعوبة التمييز بين برنامج الحزبين على صعيد السياسة الداخلية والخارجية معاً . والحق أن الهدف الأول من توحد المتعارضات في المضمار السياسي قَطْعُ الطريق على القوى الاجتماعية التي يمكن ان تكون عامل التغير التاريخي . واتحاد المعارضات هذا هو الذي يفسر لنا عجز الأحزاب الثورية في المجتمعات الصناعية المتقدمة وانزلاقها المستمر نحو الانتهازية والاصلاحية والاندماج المتعاظم بالنظام القائم . ولا عجب ان كانت هذه المجتمعات تذكر مواطنيها صباح مساء بخطر الشيوعية او الغزو الخارجي المزعوم ، فتسليط سيف هذا الخطر كفيل بقمع ودمج القوى التي لم يستطع الجهاز بعد ان يقمعها ويدمجها .

أضف الى ذلك أن الآلة نفسها تلعب دوراً سياسياً بارزاً في المجتمع التكنولوجي . فمكننة العمل وتأليله أبطلا مفعول الرفض والنفي الذي كانت تمثله الطبقة العاملة الكادحة ، ودفعا بهذه الطبقة الى الاندماج بالنظام القائم فصار مطلبها الأول المساهمة في تسيير المشاريع لا تغيير النظام الذي يوفر لها نسبياً رغد العيش ورفاهه .

بالطبع هذا لا يعني أن من واجب الطبقة العاملة أن ترفض دولة الرفاه باسم مفاهيم « ميتافيزيقية » عن الحرية ، ولكن من الواجب ايضاً ألا

يهرب ذهنها أن دولة الرفاه هذه يمكن أن تكون اكثر دواماً . ذلك أن هذه الدولة استطالتين حتميتين : التبذير والحرب . فهي اولاً دولة تبذير لأنها مضطرة باستمرار الى خلق حاجات كاذبة والى تلبيتها ، وهي ثانياً دولة حرب لأن الاستعداد لمواجهة الخطر الخارجي الدائم المهدد لمصيرها هو بالنسبة اليها ضرورة حيوية لإبطال مفعول أي معارضة داخلية .

ولثقافة المجتمع التكنولوجي تلعب دوراً لا يقل خطورة عن دور سياسته في تصفية العناصر المعارضة والمتعالية ، وفي تزويد الفرد بضمير مرتاح سعيد ، أي أحادي البعد .

إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد ، لأنه لا قوام لها إلا اذا ميزت بين الواقع وبين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع . بيد أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الاتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية هي في سبيلها اليوم الى التخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاق واسع وتجاري .

لقد اضحت الثقافة في المجتمع التكنولوجي بضاعة ، وحتى موسيقى الروح أمست موسيقى تجارية أو قابلة للتتجير . واذا كان عالم الأدب والفن قد مثل على الدوام بالنسبة الى الناس عالماً متعالياً ، بعداً آخر للواقع ، الرفض الأكبر على حد تعبير فلسفة علم الجمال ، فان هذا الرفض قد بات اليوم مرفوضاً وامتص عالم الأعمال « البعد الآخر » .

وكما جُرد الأدب والفن من انفصاليتهما ، أُفقدت الغريزة الجنسية تساميها ، واستبدل المجتمع التكنولوجي الإيروسية التي هي اكثر من مجرد تعبير عن الرغبة الليبيدوية بنوع من واقعية جنسية تقلص عالم الليبيدو الى مجرد نعرة تتطلب التلبية على نحو سريع ومباشر وواقعي مئة بالمئة . وهنا بالضبط تكمن المفارقة : ففي الوقت الذي يتيح فيه المجتمع المعاصر مجالاً اوسع بكثير مما في الماضي لتلبية الغريزة الجنسية ، نلاحظ أن مبدأ اللذة يواجه

من خلال هذه التلبية تقلصاً وانكماشاً . وبكلمة واحدة : إن الجنس في المجتمع الأحادي الجانب يصبح هو الآخر أحادي الجانب وطاقة من الطاقات المستنفرة بالتالي لحماية ذلك المجتمع .

وما دام الهدف الأول لعقلانية المجتمع التكنولوجي اللاعقلانية هو تقليص مجال الفرد الداخلي ، فلا غرو إن وجدنا عملية التقليص هذه تمتد الى عالم اللغة ، عالم التعبير والاتصال الانساني . فعلى هذا المستوى ايضاً تبرز الى حيز الوجود لغة أحادية الجانب ، لغة ايجابية تستبعد من تراكيبها ومفرداتها كل الأفكار والمفاهيم النقدية المتعالية . وهذه اللغة هي بوجه خاص لغة محترفي السياسة وصنّاع الرأي العام (الصحافة والاذاعة والتلفزيون) . لغة عارية من التوتر والتناقض والتطور والصيرورة ، لغة عاملية ، لغة سلوكية ، لغة بلا تاريخ ، بلا أبعاد . وبكلمة واحدة ، لغة مقفلة ، منغلقة على ذاتها .

والمذهب السلوكي في علم الاجتماع (الأميركي) يقدم لنا امثلة ساطعة على المجهودات « العلمية » المبذولة في سبيل تقليص لغة الانسان وتجريدها من المفاهيم الشمولية والنقدية التي يمكن أن تضع العالم القائم موضع اتهام . وهذا المذهب يقوم على ترجمة لغة الاحتجاج والاستياء الى مفردات عاملية ، سلوكية تبقي ما هو خاص في نطاق ما هو خاص وتمنع أو تفك ارتباطه بالحالة العامة ، حتى يصبح في الإمكان حصره ومعالجته على نحو يكفل حسن سير النظام في مجموعه .

إن التحليل ما يزال سلاح البورجوازية ومجتمع السيطرة المفضل . تحليل اللغة الى جزئيات ثابتة ، عاطلة ، لا تحيل الى اكثر مما تعني ظاهراً ومباشرة ، وتحليل المجتمع الى افراد ، الى حالات خاصة ، الى ذرات ، يعيش كل منها في مداره الخاص ولا يعي الحالة العامة التي يشكل فيها هو نفسه حالة خاصة . وبذلك يلتقي المذهب العاملي في التحليل الاجتماعي ليرفضا معاً استعمال مصطلح « العامل » على سبيل المثال ، لأن مثل هذا

المصطلح يحيل الى مركب ... الى طبيعته ، وايضا بالمقابل انه لا ... الا من العامل أي المصنع ... التابع للاوتوماسيون .

ولا احد يجهل بالطبع أن اللغة الأحادية البعد لغة معادية للأخرى ، مفاهيمها « العامة » وتعاريفها « الشمولية » . بيد ان هذه المفاهيم وهذه التعاريف تدل على توتر بين الواقع والممكن ، بين الكائن والواجب الكينونة . فعندما كان الفلاسفة الاغريق على سبيل المثال يعرفون المواطن بأنه رجل حر ، كانوا يعنون بذلك أنه يجب ان يكون حراً . اما عندما يتحدث علماء الاجتماع عن المجتمع الاميركي ويصفونه بأنه ديموقراطي على سبيل المثال ، فإنهم يعنون بذلك انه ديموقراطي فعلاً ، ولا يعنون انه يجب ان يكون ديموقراطياً . ولئن كان المنطق اليوناني قد اتهم بأنه شكلي ومجرد ، فان المنطق التجريبي (منطق السوسيولوجيين الاميركان) منطق مشوه هو الآخر ، منطق يغلّف فساده بظاهر من الواقعية والاختبارية .

لنأخذ على سبيل المثال مفهوم الديموقراطية . إن السوسيولوجيين [illegible] يشتقون هذا المفهوم انطلاقاً من الأسس الراهنة للمجتمع الأميركي ، ثم يطبقونه على هذا المجتمع نفسه لينتهوا الى هذه النتيجة العبقرية الا وهي أن المجتمع الاميركي مجتمع ديموقراطي ! وهذا هو في الأصل معنى إصرارهم على أن مهمة المفاهيم هي ان تصف لا ان تحدد ما يجب أن يكون ، ان تترجم الواقع لا ان تقيّمه . وهم يفعلون ذلك بحجة ان علم الاجتماع يجب ان يكون علماً ، أي منهجاً محايداً وموضوعياً يبتعد بشدة عن احكام القيمة ، متناسين ان نقطة انطلاقهم بالذات ترتكز الى حكم قيمة .

إن كل البنـاء الفكري والفلسفي للمجتمع الأحادي البعد يقوم على اسطورة ، اسطورة حيـاد التكنولوجيا . والحق أن ما يسمى بالحياد التكنولوجي قد وسم بميسمه العصر كله وثقافة العصر كلها . وما منطق العلم اليوم إلا منطق السيطرة والرقابة ، ولكنها السيطرة المتطلبة والرقابة المفروضة من الداخل .

إن التكنولوجيا هي بالتعريف علم تحويل الأشياء (اشياء الطبيعة) الى ادوات مروضة ، مسيطر عليها ، بهدف استغلالها لأغراض اجتماعيه وحضارية . إن التكنولوجيا هي فن غزو الطبيعة والتغلب على مقاومتها الخرساء . ومن هذه الزاوية تلعب التكنولوجيا دوراً تقدمياً لا يماري فيه إلا الرجعي الغبي . ولكن عندما اصبحت التكنولوجيا هي الشكل العالمي للانتاج المادي ، أي عندما اصبحت تلك القوة الكلية المحددة لحياة العصر وثقافته في ظل مجتمع طبقي قمعي اضطهادي ، اصبح منطقها الذي هو منطق سيطرة الانسان على الطبيعة المنطق المحدد للعلاقات الاجتماعية ايضاً، اي علاقات الانسان بالانسان . وهكذا ، وبدلاً من ان تكون قوة التكنولوجيا قوة تحريرية عن طريق تحويل الأشياء الى ادوات . أمست عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر الى ادوات. ذلك ان الانسان اذا ما قبل ولو لمرة واحدة بمنطق السيطرة فلا محيد له بعد ذلك عن القبول به على طول الخط . والمشكل كل المشكل يكمن في انه تناسى أن السيطرة على شعب من الآلات والأدوات هي ايضاً سيطرة .

ونحن نعلم أن ماركوز أُتهم عند هذه النقطة المحددة من تحليله بأنه مفكر طوبائي ، بل رجعي ، يريد ان يعود بعجلة الحضارة الى الوراء ليمارس طقوس عبادته في محراب عصر بائد لم تكن فيه الآلة التكنولوجية قد ظهرت بعد الى الوجود . ولكن لا بد ان نضيف على الفور أن هذه التهمة لا اساس لها من الصحة وان ماركوز ابعد ما يكون عن جهالة العصور الوسطى، بل حتى عن جهالة الطوبائيين والأخلاقيين من اصحاب النيات الطيبة . وبديهي ان فكر ماركوز هو فكر اخلاقي من حيث انه لا يرفض احكام القيمة ، ولكن ماركوز في الوقت نفسه هو اخلاقي العصر التكنولوجي . وهذا يعني انه لا يرفض التكنولوجيا على نحو مسبق ومجرد وقبلي ، بل على العكس فهو يؤمن عميق الايمان بأن منجزات التكنولوجيا قد اوجدت لأول مرة في التاريخ الامكانية الواقعية لتحرر

الانسان . إن هذا هو الحلاقي من حيث انه يعتبر تحرر الانسان الغاية ، الأخيرة والمثلى ، ولكنه في الآن نفسه اخلاقي العصر التكنولوجي من حيث انه يؤمن بأن تحرر الانسان لم يعد غاية ميتافيزيائية بعد ان قطعت التكنولوجيا شوطاً بعيداً في السيطرة على الطبيعة .

واذا كان ماركوز يحتج على الواقع الراهن للتكنولوجيا وللعقلانيــة التكنولوجية ، فهذا لأن العقلانية لا عقلانية من حيث انها لا تجعل من تحرر الانسان علتها الغائية ، وهذا لأن الواقع التكنولوجي الراهن هــو واقع استعباد الانسان وتشيؤه وتحوله الى اداة لا واقع تحرره .

وماركوز صريح كل الصراحة ، ولا يخشى ان يُتهم بالتناقض ، ولا يلجأ الى اللف والدوران بهدف تجنب هذه التهمة . ففي رأيه — وهنــا تكمن المفارقة — ان الشرط المسبق والضروري لتجاوز الواقع التكنولوجي الراهن هو تحقق هذا الواقع واكتمال جبروته ، وان العقلانية الجديدة ، عقلانية الانسان المتحرر من شتى اشكال السيطرة ، لن تبرز الى الوجود إلا من خلال تحقق المشروع التكنولوجي واكتمال صيرورته . وبعبــارة اخرى ، إن الانسان لن يتحرر من التكنولوجيا إلا بواسطة التكنولوجيـا وعن طريق تحرير التكنولوجيا .

كيف ذلك ؟

إن هذا التناقض الظاهر لا يمكن حله إلا اذا فهمنا ان التكنولوجيـا هي في نظر ماركوز سياسة قبــل ان تكون أي شيء آخر . هي اولاً سياسة لأن منطقها الأول هو منطق السيطرة ، والسياسة تفــترض دوماً وجود سائسين ومسوسين . وهي ايضاً سياسة لأنها تخدم سياسة القــوى الاجتماعية المسيطرة في الوقت الراهن .

وبديهي انه ما دامت التكنولوجيا قائمة على منطق السيطرة والاضطهاد ، فان تحرر الانسان لا يمكن ان يكون نتيجة عفوية للتقدم التقني في حد ذاته . وهذا معناه انه لا بد اولاً من انقلاب ، وانقلاب سياسي على

وجه التحديد . فمثل هذا الانقلاب هو وحده الذي يستطيع ان يحرر التكنولوجيا من خضوعها لسياسة القوى المسيطره التي تستخدمها بدورها كأداة سياسية . كما ان هذا الانقلاب هو وحده الذي يتيح لمنطق السيطرة والاضطهاد في التكنولوجيا ان يتحول وان يدخل في مرحلة جديدة ، مرحلة السيطرة على القوى الغاشمة اللامقهورة في الطبيعة والمجتمع لا السيطرة على الانسان الذي يجب ان يكون حراً كما هو الحال اليوم .

إن الانقلاب السياسي قد بات اليوم ضرورياً اكثر من اي وقت مضى ، ومن وجهة نظر تطور التكنولوجيا وتحررها على وجه التحديد . فتقد بلغت الحضارة الصناعية تلك الدرجة من التطور التي ما عاد ممكناً معها ان يتجاهل العلم العلل الغائية . ولئن كانت مشكلات الغائية ، مشكلات الهدف النهائي الذي هو تحرر الانسان ، تُعتبر الى عهد قريب مشكلات دينية او اخلاقيه او ميتافيزيائية، منفصلة عن العلم والمنهج العلمي وملتصقة بالتأمل الفلسفي والطوبائي ، فانها اليوم قابلة لأن تصبح موضوع العلم الأول . ولكن هذه المشكلات لن تستعيد مكانتها كمشكلات تقنية داخل المجتمع المعاصر الذي وسّع الى ابعد الحدود نطاق التكنولوجيا، إلا اذا تحقق اولاً الانقلاب السياسي الذي يفترض فيه ان يضع حداً لسيطرة القوة الاجتماعية الغاشمة التي تقف عقبة كأداة امام تبني المشروع العلمي والتكنولوجي للعلل الغائية ، للهدف النهائي الذي هو تحرر الانسان.

ولكن من هو عامل هذا الانقلاب السياسي ؟ هنا بالتحديد يبرز وجه ماركوز المتشائم والمنفصل عن النظرية الماركسية . فماركوز لا يكتفي بأن يعلن ان الطبقة العاملة لم تعد عامل التغير الاجتماعي ، بل يضيف ايضاً بأن هذا العامل لا وجود له في المجتمع المعاصر . وهذا لا يعني ان ماركوز يرفض النظرية النقدية الكبرى او يشكك في صحتها، فهو يلاحظ معها بالفعل ان اللاعقلانية في المجتمع المعاصر لا تكف عن النمو ، وأن الانتاجية تتقلص بفعل التبذير ، وان العدوانية تزداد بروزاً ، وان خطر

الحرب يستفحل ، وان الاستغلال يتفاقم ، وان الانسانية تتجرد من كل ما هو انساني . ويلاحظ ايضاً ان هذه الوقائع كلها تتطلب انقلاباً تاريخياً ماجلاً . ولكن المشكل ان عامل هذا الانقلاب لم يعد موجوداً ، وبذلك تفقد النظرية الجدلية قدرتها على ان تكون ايجابية وعلى ان تقدم الحلول العملية ، من غير ان تكف في الوقت نفسه عـــن ان تكون صحيحة .

ما الحل إذن ؟

إن ماركوز يكتفي بأن يلاحظ ان طريق هذا الحل مسدود في الوقت الراهن ، ومن وجهة نظر القوى الاجتماعية القــادرة على ان تكون النفي الحي للمجتمع القائم . واذا كان ثمة من امل ، او بصيص من امل ، فانه معلق على القوى التي لم يتمكن المجتمع القائم من دمجهـــا به : المنبوذين على مختلف انواعهم واللامنتمين والعاطلين عن العمل والطبقات والعروق والالوان الاخرى المستغلة . ولكن هذه القوى قوى بدائية ، وقد تختلف او لا تختلف حصارها للحضارة المعاصرة عن حصار المد البربري للحضارة الغابرة .

وزبدة الكلام ان ماركوز يؤكد ان التغير ضروري ويضيف في الوقت نفسه انه لا يكفي ان نفهم أن التغير ضروري حتى يصبح ممكناً حقاً . إن فهم ضرورة التغير شرط لازم ولكن غير كاف للتغير فعلاً وواقعاً. ولماركوز من التواضع ما يكفيه لأن يعتبر انه ادى واجبـــه اذ أسهم في تغذية وعي ضرورة التغير وإن يكن قد خلص الى الاستنتـاج بأن طريق هذا التغير مسدود في الوقت الراهن .

ومن حق القارىء الآن بعد هذا الاستعراض للتحليل الماركوزي ان نعود به الى السؤال الأول الذي كان نقطة انطلاقنـا : اين تقف مساهمة ماركوز ؟ اداخل « معسكر ايديولوجيا الطبقة العاملة » ام خارجه ؟

إن الاجابة على هذا السؤال غير ممكنة إلا اذا حددنا هنا ايضاً نقطة

الانطلاق . ونقطة الانطلاق هي ملاحظتنا بأن ايديولوجيا الطبقة العاملة تواجه اليوم ومنذ نصف قرن من الزمن ازمة حادة في البلدان الغربية المتقدمة صناعياً . والدوغمائي المكابر هو وحده الذي يستطيع ان ينفي وجود الازمة وان يؤكد ان كل شيء على احسن ما يمكن ان يكون في خير العوالم الممكنة .

إن طريق الثورة ليس مسدوداً فحسب في بلدان الغرب المتقدمة صناعياً، بل هو ايضاً يزداد انسداداً ويبدو اكثر فاكثر لا معقولاً ولا واقعياً . وما دمنا نفترض سلفاً بأن طريق الثورة هو طريق الطبقة العاملة ، فاننا نستطيع بكل اطمئنان ان نؤكد ان مساهمة نظرية (هي هنا مساهمة ماركوز)تسلط المزيد من الضوء على تظاهرات ذلك الانسداد وعلى عوامله لا يمكن تجريمها بتهمة الوقوف خارج معسكر ايديولوجيا الطبقة العاملة . بل نستطيع ان نؤكد باطمئنان ايضاً ان ايدلوجيا الطبقة العاملة ستقف خارج معسكر الثورة بالذات وستزداد نأياً عنه اذا لم تحاول مخلصة ان تدمج بها كل المساهمات النظرية التي تعمل على تقريب المسافة — التي لا تني تزداد بعداً — بين الثورة وايديولوجيتها .

إن النظرية الماركسية لن تعود تلك النظرية النقدية الكبرى اذا لم تتمثل وتدمج بها كل اشكال النقد الموجهة الى المجتمع القائم حتى وإن كانت منطلقات هذا النقد غير ماركسية . واذا كفت الماركسية عن ان تكون تلك المحصلة النقدية الكبرى ، فلن يكون لها من مآل غير المتحف أو كتب التاريخ .

وبمقدار ما تمثل مصطلحات ماركوز الأساسية مصطلحات نقدية وجديدة ، فانها لن تكتسب فعاليتها كاملة إلا اذا احتلت مكانها في صلب النظرية النقدية الكبرى . وبصراحة اقول إن هذه النظرية ستبدو ناقصة ، غير كلية ، اذا لم تبادر الى تمثل مصطلحات ماركوز النقدية الأساسية كالمجتمع الأحادي البعد والطابع اللاعقلاني لعقلانيته .

ونغني عن القول بعد هذا ولكن بعد هذا فقط — اننا لا نتبنى ، وليس من واجبنا اصلاً ان نتبنى تحليلات ماركوز واستنتاجاته برمتها ، جملة وتفصيلاً .

فمن الواضح على سبيل المثال ان ماركوز عندما يتكلم عن المجتمعات الصناعية المتقدمة فانه يقصد المجتمعات الرأسمالية واللارأسمالية معاً . ونحن لا ننكر ان « الأحادية البعد » قد تكون احدى صفات الدول الاشتراكية في واقعها الراهن ، ولكن الايمان عامر في صدورنا بأن هـذا المظهر الاحادي البعد عارض ومؤقت ، وبأنه نتيجة الماضي اكثر منـه ابن الحاضر ، وبأن المجتمعات الاشتراكية تتقدم الآن نحو « ثنائية البعد » بعد ان تعثرت طويلاً في المرحلة الأحادية البعد (الستالينية) ، وذلك بعكس المجتمعات الرأسمالية التي تتقدم باطراد من ثنائية البعد الى احاديته.

ثم إننا نخالف ماركوز في اعتقاده بأن الطبقه العاملة في البلدان الغربية المتقدمة صناعياً قد اندمجت نهائياً بالمجتمع واصبحت قوة « ايجابيـة » . ويخيل الينا ان ماركوز قد تسرع عندما خص بالذكر الحزبين الشيوعيين الفرنسي والايطالي كمثال على صيرورة الاندماج تلك . ولهذا فاننا نشك في صحة الاستنتـاج الذي وصل اليه من انه لن يتغير شيء البتـة في المجتمعات الغربية اذا ما اصبح جهاز الانتاج فيها خاضعاً لرقابة تحتية ، اي لرقابة الطبقة العاملة . فحتى لو اندمجت البروليتاريا نهائيـاً بالمجتمع القائم ، فانه يخيل الينا ان الرقابة التحتية او العمالية على جهاز الانتـاج قابلة — قابلة فحسب — لأن تكون بداية الانقلاب السياسي بالمعنى الذي يعطيه ماركوز لهذا الشعار .

والحق أن تسرع ماركوز في إدانة المجتمعات والاحزاب ذات الطابع « السوفياتي » ناجم ، على ما يخيل الينا ، عن انتـماء ماركوز الى « النظرية الصينية » حتى وإن لم يصرح بذلك. وهذا الانتماء — اللامباشر من الجائز — هو الذي يفسر تبني ماركوز لنظرية حصار منبوذي العـالم

لمترفيه ، تلك النظريـــة التي تذكرنا الى حـــد كبير بنظريـــة لين بياو عن حصار ارياف العالم لمدنه . ولكننا لن نعود الى مناقشة هذا الموضوع هنا ، بعد ان اوفيناه حقه –على ما نأمل– في كتابنا « النزاع السوفياتي–الصيني » .

وتبقى بعد هذا نقطة اخيرة : ما علاقة الفكر المـــاركوزي بحركات التمرد الطلابية الاخيرة في اوروبا ؟ وهل صحيح ان ماركوز هو الزعيم الروحي لهذه الحركات كما تحاول الصحافة ان تقول ؟

الحق اننا لا ننكر ان هذه الحركات الطلابية تأثرت الى حد – كبير او صغير ؟ – بـ « تأملات » ماركوز . ولكن لا بد ان نضيف بأن ماركوز لم يتكلم في أي موضع من كتاباته عن الحركة الطلابية ولم يتنبأ بها . كل مـا هنـالك ان الطلاب والشبـــاب « اكتشفوا » ماركوز ، اكتشفوا صيغة ايديولوجية لما يحسون به من تبرم واستياء واحتجـــاج . وهذا ان كان يدل على شيء فانما يدل على ان افكار ماركوز قابلة لأن تكتسب قوة واقعية بالرغم من صدورها عن « مثقف » و « فيلسوف » تجاوز العقد السابع من العمر .

ومن الممكن ان تكون حركات التمرد الطلابية – كما وصفهـــا أو اتهمها البعض – حركات عفوية وذاتية وفوضوية تقف على هامش النضال المنظم والموضوعي للطبقه العاملة . ولكنها تظل بالرغم من ذلك حركات احتجاج ونقد موجهة ضد مجتمع الاضطهاد القائم . ومن هنا على وجـه التحديد تنطرح ضرورة دمجها – لا نبذها بالممارسة النقدية الكبرى ، بنفس الدرجة والأهمية التي تنطرح بها ضرورة دمج مستلهماتها الفكريـــة (الماركوزية) بالنظرية النقدية الكبرى .

جورج طرابيشي

مدخل

تخدر النقد : مجتمع بلا معارضة

اذا كانت البشرية مهددة بالإبادة بفعل كارثة ذرية ، أفليس هذا الخطر هو نفسه الذي يبقى على القوي التي تسلط سيفه على الانسانية ؟ الحق اننا اذ نجهد لاتقاء هذه الكارثة فاننا نهمل دراسة أسبابها الكامنة في المجتمع الصناعي المعاصر. فهذه الأسباب لا تحدد ولا تعرض ولا تكافح من قبل الجمهور ، لأن التهديد الخارجي هو الذي يحظى بالأولوية : تهديد الشرق للغرب وتهديد الغرب للشرق. كذلك تحظى بالأولوية الحاجة الى ان نكون على أهبة الاستعداد ، الى أن نعيش على شفا الهاوية ، الى أن نتحدى الخطر . اننا نقبل بأن يبلغ التبذير ذروة الكمال ، ونتقبل باستسلام فكرة انتاج وسائل التدمير انتاجاً سلمياً ، وفكرة الاستعداد للدفاع لن تكون له من نتيجة غير مسخ المدافعين وما يدافعون عنه .

واذا اردنا أن نكتشف الصلة بين أسباب الخطر وتنظيم المجتمع ، فلا مفر لنا من الاعتراف بأن المجتمع الصناعي المتقدم لا يخسر شيئاً من غناه وازدهاره وسلاسته في الوقت نفسه الذي يؤبد فيه شبح الخطر . والحق ان الاقتصاد المتكيف مع المتطلبات العسكرية يوفر حياة أيسر لعدد متعاظم

دوماً من الاشخاص ويرسخ دعائم سيطرة الانسان على الطبيعة . وفي مثل هذه الشروط لا تلقى وسائل الاتصال الجماهيري عناء يذكر في تحويل بعض المصالح الخاصة المحددة الى مصالح مفترضة لكل البشر من ذوي الحس السليم وهكذا تصبح حاجات المجتمع السياسية صبوات وحاجات فردية تساعد تلبيتها على سير الشؤون العامة وعلى تقدم الصالح العام ، ويبدو كل شيء وكأنه تعبير أمثل عن عين العقل .

ومع ذلك فان هذا المجتمع في مجموعه لاعقلاني، فإنتاجيته تقضي على التطور الحر للحاجات والملكات الانسانية ، وسلمه غير متحقق الا بفضل شبح الحرب البارز أبداً للعيان ، ونموّه مرهون بقمع الامكانيات التي يمكن عن طريقها وحدها تحويل النضال في سبيل البقاء — الفردي والقومي والأممي — الى نضال سلمي . وهذا القمع ، المختلف عميق الاختلاف عن القمع المميز للمراحل السابقة الأقل تقدماً من مجتمعنا ، يتم اليوم لا انطلاقاً من مستوى محدد من اللانضج الطبيعي والتقني وانما انطلاقاً من موقف قوة . فطاقات المجتمع المعاصر (الفكرية والمادية) أعظم بما لا يقاس مما كانت عليه في الماضي ، وهذا معناه أن هيمنة المجتمع على الفرد أعظم بما لا يقاس اليوم منها بالأمس ومجتمعنا يتفرد عن غيره من المجتمعات السابقة في استخدامه التكنولوجيا بدلاً من العنف للوصول الى تلاحم القوى الاجتماعية في حركة مزدوجة : انتظام أمثل ساحق في سير المجتمع وتحسن مستمر في مستوى المعيشة .

وأي نظرية نقدية عن المجتمع المعاصر لا مناص لها من البحث عن أسباب هذه التطورات ودراسة الاحتمالات التاريخية المتاحة لاستبدالها بتطورات أخرى . لا مناص لها من تحليل الطريقة التي يستخدم بها المجتمع (أو لا يستخدم ، أو يستخدم بشطط) امكانياته لتحسين الشرط الانساني . ولكن ما معايير مثل هذا النقد ؟

ان أحكام القيمة هي بلا ادنى شك واجبة . فالوسائل المستخدمة لتنظيم

المجتمع ينبغي أن تقارن بوسائل اخرى مفترضة . اكثر قابلية لتسهيل نضال الانسان في سبيل البقاء . وكل حال عملي وتاريخي معطى يجب أن يواجه بالحلول التاريخية التي يمكن ان تنوب عنه. وعلى كل نظرية نقدية للمجتمع ان تتطرق من البداية لمشكلة الموضوعية التاريخية . وهي مشكلة تبرز بكل وضوح على مستويين اثنين يقتضي التحليل فيهما أحكام قيمة .

١ ـ أن الحياة البشرية جديرة بأن تعاش ، أو بتعبير أدق انها يمكن ان تكون كذلك ويجب ان تكون كذلك . وهذا الحكم هو أساس كل مجهود فكري ومنطلق كل نظرية اجتماعية ، ورفضه (وهذا احتمال منطقي تماماً) يعني رفض النظرية نفسها .

٢ ـ أنه توجد ، بالنسبة الى مجتمع معين ، امكانيات نوعية لتحسين الحياة الانسانية ، وطرق ووسائل نوعية لتحقيق هذه الامكانيات .

ان على التحليل النقدي ان يقيم البرهان على الصلاحية الموضوعية لهذه الأحكام ، وعلى عملية البرهنة بدورها أن تستند الى أسس اختبارية . فالمجتمع القائم يملك من حيث الكم عدداً معيناً من الموارد المادية والفكرية . ولكن كيف يمكن استخدام هذه الموارد لتطوير الملكات والحاجات الفردية وتلبيتها بأحسن صورة ممكنة وبأقل قدر ممكن من الكد والبؤس ؟ ان النظرية الاجتماعية هي نظرية تاريخية ، والتاريخ هو ميدان الممكن داخل الضرورة . اذن فما هي أفضل طريقة لأفضل تحقيق من بين شتى الطرق الراهنة والممكنة المستخدمة لتنظيم الموارد المتوفرة ؟

للإجابة على هذه الأسئلة ينبغي ان نبدأ بسلسلة من التجريدات . وانما من تنظيم موارد المجتمع الراهنة وطرق استخدامها ينبغي على النظرية الاجتماعية أن تجرد امكانيات تطور أمثل لتعيُّنها وتحدّدها ، والنظرية الاجتماعية اذ تلجأ الى مثل هذا التجريد لا تقبل بعالم الوقائع القائم على انه سياق

نهائي . ذلك أن بنية النظرية الاجتماعية بالذات هي تحليل « متعال »[1] على الوقائع ، ينيرها باحتمالاتها المفترضة وبالتطورات التي لا يعترف لها بها . وهذا التحليل يعارض كل ميتافيزياء باعتبار الطابع التاريخي الصارم الذي يلبسه للتعالي . ونحن نقصد بالامكانيات الامكانيات التي هي فعلاً في متناول كل مجتمع ، الامكانيات التي يمكن تحديدها على أنها أهداف عملية . كذلك فان تحليل المؤسسات القائمة ينبغي أن يتلبس اتجاهاً راهناً وألا يتصور تحولها الا اذا كان هذا التحول يتناسب مع حاجة واقعية من حاجات السكان . ان النظرية الاجتماعية تنظر الى الاختبارات التاريخية الممكنة او الحلول البديلة المفترضة المتسلطة على النظام الاجتماعي القائم على أنها قوى وميول هدامة أو ناقضة . وهذه الامكانيات غير المتحققة تصبح وقائع عندما تجسدها الممارسة التاريخية عينياً . والمفاهيم النظرية تجد غايتها في التغير الاجتماعي .

لكن يبدو أن المجتمع الصناعي المتقدم يحرم النقد من أساسه الحقيقي . فالتقدم التقني يرسخ دعائم نظام كامل من السيطرة والتنسيق ، وهذا النظام يوجه بدوره التقدم ويخلق أشكالاً للحياة (وللسلطة) تبدو وكأنها منسجمة مع نظام القوى المعارضة ، وتبطل بالتالي جدوى كل احتجاج باسم الآفاق التاريخية ، باسم تحرر الانسان . وعلى هذا فان المجتمع المعاصر يبدو قادراً على الحيلولة دون أي تبدل اجتماعي ، أي دون أي تحول بالمعنى الكيفي يؤدي الى قيام مؤسسات مختلفة اختلافاً جوهرياً والى ظهور اتجاه جديد لعملية الانتاج وطرز جديدة للحياة . ولعل أغرب الظاهرات المجتمع الصناعي المتقدم تكمن في العراقيل التي يضعها امام التغير الاجتماعي . واندماج القوى المعارضة هو نتيجة هذه الظاهرة وعلتها الأولى في آن واحد ،

---

١ ان مصطلحي « التعالي » و « المتعالي » مستخدمان هنا بالمعنى الاختباري والنقدي ، فهما يشيران الى ميول في النظرية والممارسة « تتجاوز » في مجتمع ما تحدد عالم الكلام والعمل القائم نحو امكانياته التاريخية الواقعية .

كما يشهد على ذلك مفهوم المصلحة القوميـــة المقبول على أنه تعبير عن الإرادة العامة ، وسياسة نظام الحزبين الاثنين ، وأفول نظام تعدد الأحزاب ، وتوافق الرأسمال والعمل داخل دولة قوية .

٢ ان مقارنة سريعة بين نقد المجتمع الصناعي في مرحلة تكوينه وبينه في وضعه الراهن تكفي للدلالة على مدى التزييف الذي أصاب هذا النقد من أساسه . ففي النصف الأول من القرن التاسع عشر كان النقد ينشيء مفاهيم الحلول التاريخية البديلة للمجتمع الصناعي ويمارس عمله بصورة عينية متوسطاً بين النظرية والممارسة ، بين القيم والوقائع ، بين الحاجات والأهداف . وكانت الطبقتان الكبريان المتواجهتان ، البورجوازية والبروليتاريا ، قد وعتا هذا الدور التاريخي للنظرية وراحتا تستخدمانها في عملها السياسي . والبورجوازية والبروليتاريا ما تزالان الى اليوم الطبقتين الرئيسيتين في العالم الرأسمالي . ولكن تطور هذا العالم قد شوه بنيتهما ووظيفتهما الى حد أنهما ما عادتا تبدوان من وجهة نظر التاريخ عامل التحول الاجتماعي . ففي القطاعات المتطورة من المجتمع المعاصر توجد اليوم مصلحة قوية توحد خصوم الأمس بهدف الحفـــاظ على المؤسسات وتدعيمها . وفكرة خلق تغير نوعي في المجتمع الرأسمالي تتبدد وتتلاشى أمام تلك الحجة الواقعية التي تقول بتطور غير انفجاري . وعندما تكون عوامل التغير الاجتماعي الأساسية غائبة عن الأنظار ومعدومة ، ينكفيء النقد على نفسه في قوقعة التجريد . والحق انه لم يعد هناك اليـــوم وجود لأرض مشتركة للنظرية والممارسة ، للفكر والعمل . وتحليل الاختيارات والحلول البديلة يبدو ، بالرغم من طابعه الاختباري الوطيد ، أشبه ما يكون بتأمل نظري غير واقعي ، كما أن الالتزام بالدفاع عن تلك الاختيارات والحلول البديلة يبدو وكأنه مسألة تفضيل شخصي (أو ارتباط جماعة) .

ولكن اذا كانت عوامل التحول غائبة ، فهل في هذا نقض للنظرية ؟ الحق أن التحليل النقدي ، المواجه لوقائع متناقضة ظاهرياً ، ما يزال يعتبر

التغير الاجتماعي ضرورياً وملحاً اكثر من أي وقت مضى . ضرورياً لمن ؟ ان الجـواب ما يزال هو هو : للمجتمع في مجموعه ولكلّ عضو من أعضائه . فالانتاجية ووسائل التدمير تنمو بوتيرة واحدة ، والبشرية مهددة بدمار شامل ، والفكر والأمل والخوف رهن بإرادة السلطات ، والبؤس يجاور الغنى الذي لا مثيل له في السابق . أفلا تبرز هذه الظاهرات وضع المجتمع موضع اتهام ، حتى وإن لم تكن مبرر وجود هذا المجتمع ، وانما تمثل فقط نتائجه الثانوية ؟ الحق ان عقلانية المجتمع المعاصر وتقدمه وتطوره هي في مبدئها لاعقلانية .

واذاً كانت الغالبية العظمى من السكان المشروطين في هذا الاتجاه تقبل بهذا المجتمع ، فهذه الواقعة لا تزيد من عقلانية المجتمع ولا تقلـل من قابليته للنقد . فالتمييز بين الوعي الحقيقي والزائف ، بين المصلحة الواقعية والمصلحة الفورية ، لم يفقد شيئاً من دلالته . ولكن هذا التمييز بحاجة الى الاثبات والبرهان . وعلى كل انسان ان يكتشفه وأن يبحث عن الطريق التي ستقوده من الوعي الزائف الى الوعي الحقيقي ، من مصلحته الفورية الى مصلحته الواقعية . والانسان لا يستطيع ان يفعل ذلك الا اذا شعر بالحاجة الى تبديل نمط حياته ، الى نفي الايجابي ، الى الرفض . وانما هذه الحاجة هي التي يسعى المجتمع القائم الى قمعها ، بتناسب مطرد مع قدرته على « انتاج الخيرات وتوزيعها » على صعيد أوسع باطراد ، ومع قدرته على استخدام الفتح العلمي للطبيعة لغزو الانسان علمياً .

وازاء الانجـازات العظيمة للمجتمع الصناعي المتقدم يبدو أن النظرية النقدية ما عادت تستطيع أن تبرر عقلانياً ضرورة تجاوز هذا المجتمع . فالفراغ قد اصاب بنية النظرية بالذات لأن مقولات النظرية الاجتماعية قد تطورت في عصر تلاحمت فيه حاجـة الرفض والنقض والهدم مع قوى اجتماعية حقيقية وفعالة . لقد كانت هذه المقولات في جوهرها مفاهيم سالبة ومعارضة تحدد التناقضات الحية للمجتمع الاوروبي في القرن التاسع

عشر . وكانت مقولة « المجتمع » بالذات تعبر عن الصراع الحاد بين الدائرة الاجتماعية والدائرة السياسية ، وتشير الى المجتمع بوصفه نقيض الدولة . كذلك كانت مصطلحات « الفرد » و « الطبقة » و « الخاص » و « الأسرة » تحدد دوائر وقوى لما تندمج بعد بالبنى القائمة ، تحدد قطاعات توتر وتناقض . أما في المجتمع الصناعي الذي ينتهج سياسة دمج متعاظم ، فإن هذه المقولات هي في سبيلها الى فقدان محتواها النقدي لتصبح مصطلحات وصفية ، عاملية ، مخيبة ومثبطة .

ولعل محاولة استرداد المحتوى النقدي لهذه المقولات وتسليط الضوء على الكيفية التي موّه بها الواقع الاجتماعي هذا المحتوى قد تبدو خطوة رجعية : تراجعاً من قبل نظرية عاملة في خدمة الممارسة التاريخية الى شكل من الفكر المجرد والتأملي ، تحولاً عن نقد الاقتصاد السياسي الى الفلسفة . وما يسبغ على النقد هذا الطابع الايديولوجي هو أن التحليل يجب ان يعمل من « الخارج » لدراسة ميول المجتمع سواء كانت سلبية أم ايجابية ، انتاجية أم هدامة . وما المجتمع الصناعي الحديث الا التوحد التدرجي في هوية تلك المصطلحات المتضاربة . وعلى هذا فان من الواجب وضع كل شيء موضع تساؤل . ولكن النظرية لا يمكن أن تكون تأملاً خالصاً . اذ لا بد من أن يكون لها موقف تاريخي ومن أن تأخذ في حسبانها طاقات المجتمع المعطى .

هذا الوضع الملتبس يوجد التباساً أشد وأعمّ . فالانسان الأحادي البعد سيتأرجح بين فرضيتين متناقضتين .

١ ــ اما أن المجتمع الصناعي المتقدم قادر على الحيلولة دون تحول نوعي للمجتمع في المستقبل المباشر ،

٢ ــ واما أن هناك قوى وميولاً قادرة على التجاوز وعلى تفجير المجتمع .

ولا أعتقد أن في وسعنا ان ننتظر جواباً واضحاً . فكلا الميلين موجودان ، متجاوران ، بل متداخلان . والميل الأول هو السائد ، ومهما تكن الشروط

المناسبة لانقلاب في الموقف فانها تُستخدم لتلافي هذا الانقلاب على وجه التحديد . ومن الممكن ان يتبدل الموقف بنتيجة حدث طارىء عارض ، ولكن اذا لم ينقلب الانسان في سلوكه بالذات عن طريق وعيه ما هو واقع وما هو محظور ، فإن التغـير النوعي لن يكون حتى ولو وقعت كارثة كبرى .

ان التحليل متركز على مجتمع صناعي متقدم لا يمكن فيـه ان نعتبر جهاز الانتاج والتوزيع التقني (وقطاعه القائم على التأليل) مجرد حشد جمعي من الأدوات التي يمكن عزلها عن مقتضياتها الاجتماعية والسياسية . فهذا الجهاز يعمل كنظام يحدد قبلياً ما ينبغي له (للجهاز) أن ينتجه وكذلك وسائل صيانته وتوسيع سلطته . وفي مثل هذا المجتمع يميل جهاز الانتاج الى أن يصبح كلياً ، بمعنى أنه يحدد الصبوات والحاجات الفردية في الوقت نفسه الذي يحدد فيه النشاطات والمواقف والقابليات التي تستلزمها الحياة الاجتماعية . وهكذا لم تعد هناك اليوم من معارضة بين الحياة الخاصة والحياة العامة ، بين الحاجات الاجتماعية والحياة الفردية . والتقنية تفسح المجال لتأسيس أشكال من الرقابة والتلاحم الاجتماعي ، جديدة واكثر فاعلية ونعومة واستطابة في آن واحد . وثمة مظهر آخر لهذا الميل الكلي : فهو قد امتد الى منـاطق من العالم أقل تطوراً بل لم تدخل في المرحلة الصناعية بعد ، وهو يخلق أشكالاً من التشابه بين تطور الشيوعية وتطور الرأسمالية .

وازاء المظاهر الكلية (التوتاليتارية) لهذا المجتمع ما عاد ممكناً الحديث عن « حياد » التكنولوجيا ، ولا عاد ممكناً عزل التكنولوجيا عن الاستعمال المكرسة له . فالمجتمع التكنولوجي نظام سيطرة يعمل على نفس مستوى تصورات التقنيات وإنشاءاتها .

ان الطريقة التي ينظم بها المجتمع حياة أفراده تفترض اختياراً مبدئيا بين الامكانيات التاريخية المتحددة بالمستوى الثقافي الموروث ، على الصعيد

الفكري وعلى الصعيد المادي . وهذا الاختيار يتعلق هو نفسه بمسار المصالح السائدة . انه يفترض مسبقاً أشكالاً نوعية لتحويل الانسان والطبيعة واستخدامهما وينبذ الأشكال الأخرى . انه « مشروع » تحقيق من بين سائر المشاريع [1] . ولكن المشروع ما ان يبدأ بالعمل على مستوى المؤسسات الأساسية حتى يميل الى أن يضحي نافياً لغيره والى أن يحدد تطور المجتمع في مجمله . والمجتمع الصناعي المتقدم هو ، بوصفه عالماً تكنولوجياً ، عالم سياسي أيضاً ، فهو المرحلة الأخيرة من مشروع تاريخي نوعي في سبيله الى التحقيق والانجاز ، أعني تجربة الطبيعة وتحويلها وتنظيمها باعتبارها مجرد دعائم للسيطرة .

فالمشروع كلما تطور كيّف وحدد عالم الكلام والعمل ، عالم الثقافة على الصعيد المادي وعلى الصعيد الفكري . وعن طريق التكنولوجيا تلتغم الثقافة والسياسة والاقتصاد في نظام كلي الحضور يفترس او ينبذ كل الاختيارات والحلول البديلة . ولهذا النظام انتاجية وطاقة متعاظمتان تقودان المجتمع الى الاستقرار وتحبسان التقدم التقني في مخطط السيطرة . ان العقلانية التكنولوجية قد غدت عقلانية سياسية .

انني أتكلم عن ميول معروفة للحضارة الصناعية المتقدمة دونما الرجوع الى استشهادات نوعية الا فيما ندر . وفي وسع القارىء ان يجد هذه المادة في الأدب السوسيولوجي والبسيكولوجي الذائع الانتشار الذي يدور محور مواضيعه حول التكنولوجيا والتغير والادارة العلمية والرأسمال الكبير والتبدلات الطارئة على العمل الصناعي الخ . وما اكثر التحاليل غير الأيديولوجية للوقائع ، وعلى سبيل المثال تحليل برل ومينز « الشركة الحديثة والملكية الخاصة » ، وتقارير المؤتمر السادس والسبعين للجنة الاقتصادية ، القومية

---

[1] ان مصطلح « المشروع » يشير الى عناصر الحرية والمسؤولية الملازمة للتعين التاريخي : فهو يظهر الرابطة بين الاستقلال الذاتي والاحتمال . وقد استخدم جان بول سارتر هذا المصطلح بهذا المعنى . وفي الفصل الثامن من كتابنا مناقشة أعمق حول هذا الموضوع .

المؤقتة حول « تركيز السلطة الاقتصادية » ومنشورات لجنة التنظيم الصناعي حول « التأليل والتغير التكنولوجي الكبير » ومنشورات « الأنباء والرسائل » و « المراسلة » في ديترويت. وأود أن أنوه بأهمية أعمال ك. رايت ميلز ودراساته التي استقبلت استقبالاً سيئاً في غالب الأحيان بسبب تبسيطاتها ومبالغاتها وطابعها الصحفي. ومن هذا القبيل ايضاً « رجال الإقناع المتخفون » و « وضع الباحثين » و « أرباب التبذير » لفانس باكارد، و « انسان التنظيم » لويليم هـ. وايت، و « دولة الرفاه » لفريد ج. كوك. ومن المؤكد أن انعدام التحليل النظري يلقي ستاراً من ضباب في غالب الاحيان في هذه المؤلفات على أسباب الشروط الموصوفة، ولكن هذه الشروط فصيحة في حد ذاتها بما فيه الكفاية. وربما كان التلفزيون والراديو أفصح من وجهة النطر هذه. ويكفينا أن نستمع اليهما ساعة من الزمن على مدى بضعة ايام بدون أن نقفلهما أثناء الدعايات الاعلانية ومنتقلين من محطة الى أخرى بين الفينة والفينة.

ان تحليلي مركز على ميول المجتمعات المعاصرة الأكثر تقدماً. وثمة قطاعات واسعة داخل هذه المجتمعات وخارجها ما تزال فيها هذه الميول بعيدة عن البروز. وأنا لا أفعل من شيء اكثر من أن أسلط الضوء على هذه الميول وأقدم بعض الفرضيات.

المجتمع الاحادي البعد



١

أشكال الرقابة الجديدة

الرفاه ، الفعالية ، افتقاد الحرية في إطار ديموقراطي : ذلكم هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمه ويشهد على التقدم التقني . وهل ثمة ما هو اكثر عقلانية من إلغاء الفردية عن طريق مكننة الأعمال الضرورية اجتماعياً ، لكن الشاقة ؟ من تركيز المشاريع الصغيرة في وحدات اكثر فعالية وانتاجية ؟ من وضع قواعد للمزاحمة الحرة بين اناس غير متساوين في الثروة؟ من تضييق الامتيازات والسيادات القومية التي تعرقل التنظيم الأممي للموارد ؟ واذا كان هذا النظام التكنولوجي يقتضي ايضاً تنسيقاً سياسياً وفكرياً ، فقد يكون في ذلك تطور يؤسف له ، لكنه حافل بالوعود.

إن الحقوق والحريات التي كانت عوامل أساسية في المراحل الأولى من المجتمع الصناعي تقل اهميتها وحيويتها في مرحلة اكثر تقدماً وتفرغ من مضمونها التقليدي . فقد كانت حرية الفكر والكلام والضمير – شأنها شأن المشروع الحر الذي كانت تخدمه وتذود عنه – تهدف هي المكونة في جوهرها من افكار نقدية الى استبدال ثقافة مادية وفكرية بالية بثقافة اخرى اكثر فعالية وعقلانية . وعندما اخذت تلك الحريات والحقوق صفة المؤسسات شاطرت المجتمع الذي اصبحت جزءاً لا يتجزأ منه ، مصيره وبكلمة واحدة ، إن الانجاز بموّه المقدمات .

فكلما اصبح التحرر من البؤس، ذلك التحرر الذي هو المضمون العيني لكل حرية ، قابلاً للتحقيق والإنجاز ، فقدت الحريات المرتبطة بدرجة دنيا من الانتاجية مضمونها الأصلي . واستقلال الفكر والاستقلال الذاتي والحق في معارضة سياسية تتجرد من وظيفتها النقدية في جوهرها في مجتمع يبدو بفعل تنظيمه بالذات اقدر يوماً بعد يوم على تلبية الحاجات الفردية. فمثل هذا المجتمع قد يتطلب تقبل مبادئه ومؤسساته . فلا يعود من دور للمعارضة غير مناقشة الاختيارات والحلول السياسية البديلة والبحث عنها داخل الوضع القائم . وسواء أكان النظام نظاماً مستبداً ام غير مستبد ، فليس لذلك من اهمية تذكر ما دام انه يعمل على التلبية المتدرجة للحاجات. وفي مثل هذه الشروط التي لا يني فيها مستوى الحياة عن الارتفاع ، لا يعود لمناوأة النظام وعدم الامتثال له من نفع اجتماعي ظاهر ، ولا سيما اذا ادت هذه المعارضة الى محاذير سياسية واقتصادية ملموسة وهددت حسن سير المجموع . وما الداعي الى ان يعاني الانتاج والتوزيع من مزاحمة الحريات الفردية في الوقت الذي يكون الأمر فيه متعلقاً بضرورات حيوية؟

إن المشروع الحر لا يشكل في الأصل نجاحاً تاماً كاملاً . اذ لم تكن الحرية آنذاك إلا العمل أو الموت جوعاً ، ولم تكن تعني إلا الكدح وعدم الأمان والقلق بالنسبة الى الغالبية العظمى من السكان . واذا لم يعد على الفرد من الآن فصاعداً أن يقدم نفسه في سوق العمل بوصفه ذاتاً اقتصادية حرة ، فان اختفاء هذا النوع من الحرية يمثل في الواقع احد المنجزات الكبرى للحضارة . ذلك ان التطورات التكنولوجية في ميدان المكننة والتنميط يمكن ان تفتح للطاقة الفردية مجالاً من الحرية لم تعرفه الانسانية قط ويتجاوز كل الحاجات المعروفة . بل ان بنية الوجود الانساني بالذات ستتبدل. فالفرد سيتحرر من عمل يفرض عليه حاجات ومشاريع استلابية ، وسيستعيد معنى حياته.ولو كان في الامكان تنظم الجهاز الانتاجي وتوجيهه وفق متطلبات الحاجات الحيوية ، لأمكن بسهولة مركزة مراقبته وليسرت

هذه المراقبة الاستقلال الذاتي الفردي بدلاً من ان تعرقله .

إن « غاية » العقلانية التكنولوجية هدف يسع المجتمع الصناعي المتقدم ان يحققه . بيد ان الميل المعاكس هو البارز الآن : فالجهاز الانتـاجي يثقل بوطأة متطلباته الاقتصادية وسياسته الدفاعية ، والتوسعية على زمـن العمل وعلى الوقت الحر في ميدان الثقافة المادية والفكرية . إن المجتمـع الصناعي المعاصر يميل ، بحكم طريقة تنظيمية لقاعدته التكنولوجية ، الى النزعة الكلية الاستبدادية . والنزعة الكلية الاستبدادية ليست مجرد تنميط سياسي إرهابي ، بل هي ايضاً تنميط اقتصادي – تقني غير إرهابي يؤدي دوره عن طريق تحكمه بالحاجات باسم مصلحة عامة زائفة . ولا يمكن في مثل هذه الشروط قيام معارضة فعالة للنظام . فالنزعة الكليـة الاستبدادية ليست مجرد شكل حكومي أو حزبي نوعي ، وانمـا تنبثق بالأحرى عن نظام نوعي للانتاج والتوزيع متوافق تمام التوافق مع «تعدد» الأحزاب والصحف ، ومع « انفصال السلطات » ، الخ .

إن للسلطة السياسية اليوم مطلق السلطة على الصيرورة الميكانيكية وعلى التنظيم التقني للجهاز . فحكومات المجتمعات الصناعية المتقدمة والمجتمعات التي في سبيلها الى أن تصبح كذلك تحافظ على بقائها وتحمي وجودهـا شريطة أن تعبىء وتنظم وتستغل الانتاجية التقنية والعلمية والميكانيكيـة الضرورية لمجتمع صناعي . وهذه الانتاجية تعبىء المجتمع كما لو انه كتلة واحدة ، وتضع نفسها فوق كل مصلحة خاصة سواء أكانت مصلحـة افراد أم جماعات . وفي كل مجتمع منظم وقائم على الآلية ، اضحت القوة الفيزيائية (أهي فيزيائية فقط ؟) للآلة اكبر واعظم من القوة الفيزيائية للفرد ولكل مجموعة من الأفراد . وهذه الحقيقة الفظة هي التي تفسر ان الآلة قد غدت انجع اداة سياسية ، ولكن معناها السياسي يمكن أن يُعكس . وذلك ان قوة الآلـة هي في جوهرهـا قوة الانسان المتراكمة والملقى بها الى امام على شكل مشروع . والحال ان عالم العمل مشاد كما لو انه آلة ،

وممكنن الى درجة يشكل معها طاقة حرية جديدة للانسان .

لقد ادرك المجتمع الصناعي المرحلة التي لن يكون ممكناً معها بعد الآن تعريف المجتمع الحر فعلاً بالمصطلحات التقليدية للحرية الاقتصادية والسياسية والفكرية ، لا لأن هذه الحريات فقدت دلالتهـــا ، بل لأنها تملك على العكس دلالة اكبر من ان يمكن حبسها في الاطار التقليدي .

إن المصطلحات السالبة هي وحدها التي تستطيع التعبير عن هذه الأشكال الجديدة لأنها تمثل سلباً ونفياً للأشكال السائدة . وعلى هذا فان امتـــلاك الحرية الاقتصادية يجب أن يعني التحرر من الاقتصاد ومن الإكراه الذي تمارسه القوى والعلاقات الاقتصادية ، التحرر من النضال اليومي في سبيل الحياة ، عدم اضطرار الانسان بعد الآن الى كسب حياته. وامتلاك الحرية السياسية يجب ان يعني بالنسبة الى الأفراد انهم قد تحرروا من السياسة التي ليس لهم عليها من رقابة فعلية . وامتلاك الحرية الفكريـة يجب ان يعنى إحياء الفكر الفردي الغارق حالياً في وسائل الاتصال الجماهيري ، الواقع في إسار التكييف المذهبي ، كما يجب أن يعني انه لن يكون هناك بعـد الآن صنّاع لـ « الرأي العام » ولا حتى رأي عام . واذا ما بدت هذه الاقتراحات لا واقعية فليس ذلك لأنها طوبائية ، وانمـا لأن القوى التي تعارض تحقيقها قوية . ومن انجع الأسلحة المستخدمة في هذا الكفاح ضد التحرر تثبيت الحاجات المادية والفكرية التي تبقي على اشكال باليـــة من النضال في سبيل الحياة .

إن كثافة الحاجات الانسانية وتلبيتها بل حتى طابعها ، اللهم إلا على المستوى البيولوجي ، كانت دوماً مشروطة . ففعل الشيء او عدم فعله، استخدامه او تدميره ، امتلاكهاو إطراحه انما يعتبر من قبيل الحاجات من اللحظة التي يعتبر فيها ضرورة للمؤسسات والمصالح السائدة . وبهذا المعنى تغدو الحاجات الانسانية حاجات تاريخية ، وتجاه مجتمع يضطهـــد الفرد ينبغي ان تحدد حاجات الافراد وحقها في ان تلبى وفق معايـــير تتجاوز

الوضع الراهن وتوجد للحاجات سلّم قيم يكون على صلة حقيقية بالواقع الانساني .

اننا نستطيع التمييز بين حاجات حقيقية وكاذبة . فـ « الكاذبة » هي تلك التي تفرضها مصالح اجتماعية خاصة على الفرد : الحاجات التي تبرر عملاً شاقاً وتبرر العدوانية والبؤس والظلم . وتلبية هذه الحاجات يمكن ان تكون مصدر يسر للفرد ، ولكن ليس من واجبنا ان ندافع عن مثل هذه السعادة اذا كانت تمنع الفرد من تفهم العسر العام ومن انتهاز فرص ازالته . والنتيجة في مثل هذه الحال هي الرفاه في الشقاء . فما الترويح عن النفس ، واللهو ، والعمل والاستهلاك حسب ايحاءات الدعاية ، وحسب ما يحبه الآخرون وبغض ما يبغضونه ، إلا حاجات كاذبة في غالب الأحيان .

ومثل هذه الحالات لها وظيفة ومحتوى اجتماعي تحددهما قوى خارجية ليس للفرد عليها من رقابة . وتطورها وتلبيتها رهن بارادة خارجية غريبة . أما أن هذه الحاجات ، المجددة والمعززة بشروط وجود الفرد ، قد اصبحت هي حاجات الفرد ، واما انه يوحّد شخصه بها ويبحث عن نفسه في تلبيتها ، فهذا لا يبدل من الواقع شيئاً : فهذه الحاجات تظل ما كانته دوماً ، منتجات مجتمع تتطلب مصالحه السائدة القمع .

إن الحاجات القمعية هي الحاجات الأقوى ، وهذه حقيقة واقعة يقبل بها المرء من خلال الهزيمة والجهل . ولكن هذه الحقيقة الواقعة يجب ان تتبدل ، ولا فرق في هذا الواجب بين الفرد السعيد وبين اولئك الذين يدفعون من بؤسهم ثمناً لتلبيتها . والحق ان الحاجات الوحيدة التي يجب أن تلبى بلا شرط او قيد في المرحلة الراهنة التي بلغتها الحضارة هي الحاجات الحيوية من ملبس ومطعم ومسكن . إن تلبية هذه الحاجات هي الشرط الأول لتحقيق الحاجات قاطبة ، سواء اكانت مصعّدة أم لم تكن

إن كل يقظة وعي ، كل تجربة لا تقبل بالمصالح الاجتماعية السائدة

قانوناً اعلى للفكر والسلوك يجب ان تضع موضع تساؤل حاجات وتلبيات العالم القائم على مصطلحات الحقيقة والزيف . فهذه المصطلحات هي قبل كل شيء تاريخية ، وموضوعيتها تاريخية ايضاً . والحكم على الحاجات وتلبيتها في شروط محددة ينطوي سلفاً على قبول بمعايير اولوية ، معايير ذات صلة بالتطور الأمثل للفرد ولجميع الأفراد ، بفضل استخدام أمثل للموارد المادية والفكرية التي في متناولهم . إن « حقيقة » الحاجات و « زيفها » انما يعبران عن شروط موضوعية بمقدار ما تشكل التلبية الشاملة للحاجات الحيوية ، ومن ثم التخفيف تدريجياً من وطأة العمل الشاق والبؤس، معايير مقبولة من الجميع وبالاجماع . ولكن هذه المعايير، بوصفها معايير تاريخية ، تتنوع تبعاً للمناطق ولدرجة تطورها . وعلاوة ذلك فان تحديدها غير ممكن إلا اذا كانت تناقض (بهذا القدر أو ذاك) المعايير السائدة . ولكن ما المحكمة التي يمكن ان تدعي لنفسها حق التقرير ؟

إن الأفراد هم الذين يجب عليهم ، في التحليل الأخير ، أن يجيبوا على السؤال المتعلق بالحاجات الحقيقية والكاذبة ، ولكن في التحليل الأخير فقط ، اي حين سيصبحون احراراً في تقديم جوابهم الخاص . وما داموا محرومين من الاستقلال الذاتي ، وما داموا خاضعين للتكييف المذهبي (حتى على مستوى غرائزهم) ، فان الجواب الذي يقدمونه على ذلك السؤال لا يمكن أن يعتبر جوابهم . ولكن لا تستطيع أي محكمة، للسبب نفسه ، ان تنسب لنفسها الحق في تعيين الحاجات التي ينبغي ان تُطور وتلبى . ومن الواجب ان ندين مثل هذا النوع من المحاكم ، ولكن يجب ألا تشغلنا هذه الادانة عن السؤال : كيف يمكن لأناس عانوا من سيطرة فعالة وناجحة أن يخلقوا بأنفسهم شروط الحرية ؟

الحق أنه كلما اصبحت إدارة المجتمع الاضطهادي عقلانية ، منتجة ، تقنية وشاملة، تعذر على الأفراد أكثر فأكثر تصور الوسائل الكفيلة بتحطيم

اغلال عبوديتهم وبوصولهم الى حريتهم . ويقيناً ، إن محاولة فرض العقل على المجتمع بأسره لهي فكرة غريبة وفاضحة ، ولكن من الممكن دحض فضائل مجتمع يسخّف هذه الفكره ويسفّهها بينما يمارس على اعضائه إدارة كلية . إن كل تحرر ينطوي على ضرورة وعي العبودية ، وهذا الوعي تعرقله تلبيات وحاجات راجحة جعل منها الفرد ، والى حد كبير ، حاجاته وتلبياته الخاصة . ولقد احل التاريخ دوماً نظام تكييف محل نظام آخر ، والهدف الوحيد المقبول هو استبدال الحاجات الكاذبة بأخرى حقيقية والنكوص عن التلبية الاضطهادية .

إن ما يميز المجتمع الصناعي المتقدم الطريقة التي يخنق بها تلك الحاجات التي تتطلب التحرر – بما فيها حاجة التحرر مما هو محتمل ، مريح ، مفيد – وتأييده في الوقت نفسه وتبريره قوة التدمير والوظيفة الاضطهادية لمجتمع الوفرة . والرقابات الاجتماعية تولّد في ذلك المجتمع حاجة لا تقاوم الى انتاج واستهلاك ما هو زائد عن الحاجة ، حاجة الى عمل مبلِّد لم يعد اليوم ضرورياً ، حاجة الى أشكال من وقت الفراغ تتملق ذلك التبليد وتخلِّده ، حاجة الى الحفاظ على الحريات المخيبة كحرية المزاحمة في أسعار مقررة سلفاً وحرية صحافة تراقب نفسها بنفسها وأخيراً حرية الاختيار بين اجناس واحدة من السلع والمنتجات المخصصة للاستهلاك في اوقات الفراغ .

إن الحرية ، المنظمة من قبل مجموع اضطهادي ، يمكن أن تصبح أداة سيطرة قوية . فالحرية الانسانية لا تقاس تبعاً للاختيار المتاح للفرد ، وإنما العامل الحاسم الوحيد في تحديدها هو ما يستطيع الفرد اختياره وما يختاره . ومعيار الاختيار الحر لا يمكن ابداً ان يكون مطلقاً ، ولكنه ليس ايضاً نسبياً كل النسبية . فقدرة المرء على اختيار سادته بحرية لا تلغي لا السادة ولا العبيد . والاختيار بحرية بين تشكيلة كبيرة من البضائع والخدمات لا يعني أن المرء الذي يختار هو كائن حر ما دامت الرقابات

الاجتماعية تلقي بوطأتها على حياته الكادحة القاقمة ، وما دام هو نفسه مستلباً . واذا كان الفرد يجد تلقائياً الحاجات المفروضة عليه فهذا لا يعني أنه سيد نفسه ، وانما يدل فقط على ان الرقابات ناجعة .

قد يعترض معترض على شدة إلحاحنا على دور الرقابات الاجتماعية وفاعليتها بقوله اننا نعلق اهمية اكبر مما ينبغي على التكييف المذهبي في وسائل الاتصال الجماهيري وان الحاجات المفروضة حالياً على الناس انما تولدت لديهم عفوياً وكذلك الرغبة في تلبيتها . والحق ان هذا الاعتراض لا يستند الى اساس من الصحة . فالتكييف لا يبدأ من اللحظة التي يُشرع فيها بإنتاج اجهزة الراديو والتلفزيون بكميات كبيرة ولا من اللحظة التي تفرض فيها الرقابة المركزية عليها . فعندما يدخل الناس في هذه هذه المرحلة يكون التكييف قد قطع شوطاً طويلاً . وما هو حاسم الآن هو ان المفارقة (أو الصراع) بين المعطى والممكن ، بين الحاجاة الملباة والحاجاة غير الملباة ، قد اخذت تخف حدتها . وما يسمى بتحقيق المساواة بين الطبقات يسفر هنا النقاب عن وظيفته الأيديولوجية . فاذا كان العامل ورب عمله يشاهدان نفس البرنامج التلفزيوني ، واذا كانت السكرتيرة ترتدي ثياباً لا تقل اناقة عن ابنة مستخدمها ، واذا كان الزنجي يملك سيارة من طراز كاديلاك ، واذا كانوا جميعاً يقرأون الصحيفة نفسها ، فان هذا التماثل لا يدل على زوال الطبقات ، انما يشير على العكس الى مدى مساهمة الطبقات السائدة في تحديد الحاجات والتلبيات التي تضمن استمرار السيادة لها .

ان الحاجات الاجتماعية غدت في القطاعات الاكثر تقدماً من المجتمع المعاصر حاجات فردية ، وهذه الواقعة ملموسة وفعلية الى حد تبدو معه الفروق بين هذين النوعين من الحاجات فروقاً نظرية خالصة . وفي الواقع هل نستطيع فعلاً ان نفصل بين وظائف الاتصال الجماهيري الذي يستهدف الإعلام والإلهاء بقدر ما يستهدف في الوقت نفسه التكييف والقولبة

المذهبية ؟ هل يمكننا أن نقيم فرقاً بين لذة السيارة ومحاذيرها ؟ بين قبح الهندسة المعمارية الوظيفية وراحتها ؟ بين العمل من اجل الدفاع الوطني والعمل لصالح التروتستات ؟ بين اللذة الخاصة والمصلحة التجارية والسياسية المرتبطة بارتفاع نسبة الولادات ؟

إننا لنواجه هنا واحداً من اكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف : الطابع العقلاني للاعقلانية . فهذه الحضارة منتجة ، ناجعة ، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة وعلى تحويل الهدم الى بناء . وبمقدار ما تحول الحضارة القائمه عالم الشيء الى بعد للجسم والروح الانسانيين ، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكالياً . فالناس يتعرفون على انفسهم في بضائعهم ، ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال ، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة . إن الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها ، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها .

ان الأشكال السائدة من الرقابة الاجتماعية هي اشكال تكنولوجية بمعنى جديد ومما لا ريب فيه ان البنية التقنية وفعالية جهاز التدمير والانتاج قد ساهمتا ، في المرحلة الحديثة الراهنة ، في اخضاع السكان لتقسيم العمل الحالي . ثم إن بعض الأشكال الظاهرة من الإكراه قد واكبت دوماً هذا الاندماج ، ومن قبيل ذلك فقدان مورد الرزق وتنظيم العدالة والشرطة والقوات المسلحة ، وهي ما تزال تواكبه . ولكن الرقابات التقنية غدت اليوم تعبيراً عن ذات العقل الذي اصبح خادماً لكل الجماعات ولكل المصالح الاجتماعية ، بحيث ان كل تناقض يبدو لاعقلانياً وكل معارضة مستحيلة .

وفي القطاعات الاكثر تقدماً من هذه الحضارة استنبطت الرقابات الاجتماعيـة الى درجة يجب الا ندهش معها اذا ما وجدنا قوى الفرد

المعارضة قد تأثرت بذلك الاستبطان عميق التأثر . فالرفض الفكري والانفعالي للامتثالية يبدو وكأنه علامة عصاب وعجز . ذلكم هو المظهر الاجتماعي — النفسي لأبرز حدث سياسي في العصر الحديث : زوال تلك القوى التاريخية التي كانت تمثل في المرحلة السابقة إمكانيات وأشكالاً للحياة جديدة .

بيد ان مصطلح « الاستبطان » ما عاد اليوم يعبر عن الطريقة التي يجدد بها الفرد ويؤبد الرقابات الخارجية التي يمارسها المجتمع عليه . فالاستبطان يشير الى الخطوات العفوية بهذا القدر او ذاك التي تنقل الأنا عن طريقها « الخارجي » الى « الداخلي » . وعلى هذا فان الاستبطان يقتضي وجود بعد داخلي مناقض يمكن فصله عن المقتضيات الخارجية : وجود شعور او لا شعور فرديين متميزين عن الآراء والمسالك العامة . وفي الحالة الاخيرة يمكن لفكرة « حرية خارجية » ان تكون واقعية ، فمثل هذه الحرية سيكون معناها المجال الخاص الذي يمكن للمرء فيه ان يصبح ويبقى « هو ذاته » .

وقد غزا اليوم الواقع التكنولوجي ذلك المجال الخاص وضيّق نطاقه . فالفرد مأخوذ بجماع شخصه في عملية الانتاج والتوزيع الكبيرة ، وعلم النفس الصناعي تجاوز منذ زمن بعيد حدود المصنع . وقد تبلورت شتى اشكال الاستبطان في ردود فعل شبه ميكانيكية . وبناء على ذلك لا نستطيع ان نتكلم عن تكييف وتلاؤم ، وإنما نحن نواجه نوعاً من التوحد المباشر بين الفرد ومجتمعه ، ومن ثم بين الفرد والمجتمع كمجموع .

إن هذا التوحد المباشر : الآلي ، الذي تميزت به الاشكال البدائية من التشارك ، يعاود اليوم ظهوره في الحضارة الصناعية المتقدمة . ومما يعطي طابعه « المباشر » هذا صفة الجدة ، التنظيم والتسيير العلميان للمجتمع. ومن خلال هذا التطور انكمش البعد « الداخلي » للفكر ، ذلك البعد القادر على معارضة الوضع القائم . وزوال هذا البعد الذي كان الفكر السالب يستمد منه قوته — قوة العقل النقدية — يمثل المقابل الايديولوجي

للتطور المادي الذي يفلح المجتمع الصناعي عن طريقه في اخراس المعارضات وابتلاعها . إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لوقائع الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة بصورة ديناميكية . وفعالية النظام تمنع الأفراد من أن يدركوا ويعوا عدم احتوائه غير العناصر التي تنقل سلطة المجموع الاضطهادية . واذا كان الأفراد يجدون انفسهم في الأشياء التي تكيِّف حياتهم ، فليس ذلك لأنهم هم الذين يسنون شريعة الأشياء ، بل لأنهم يقبلون بها — لا باعتبارها شريعة فيزيائية وانما بوصفها شريعة مجتمعهم .

لقد أشرت لتوي الى ان مفهوم الاستلاب يصبح إشكالياً عندما يتوحد الأفراد مع الوجود المفروض عليهم ويجدون فيه تحقيقاً وتلبية . وهذا التوحد ليس وهماً ، انما هو واقع . بيد ان هذا الواقع لا يعدو هو نفسه ان يكون سوى مرحلة اكثر تقدماً من الاستلاب. فهو قد اصبح موضوعياً تماماً ، وباتت الذات المستلبة مبتلعة من قبل وجودها المستلب . ولم يعد هناك غير بعد واحد ماثل في كل مكان وتحت شتى الأشكال. ومنجزات التقدم بالذات تحول دون طرحها على بساط البحث ايديولوجياً كما تحول دون تبريرها . والوعي الزائف لعقلانيتها قد اصبح امام محكمته الذاتية هو الوعي الصحيح .

ولكن اذا كان الواقع قد امتص الايديولوجيا فهذا لا يعني انه لم تعد هناك ايديولوجيا . بل يمكننا القول على العكس ان الثقافة الصناعية المتقدمة اكثر ايديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الأيديولوجيا تحتل مكانها اليوم في صيرورة الانتاج بالذات . ومثل هذا القول يسفر النقاب، على نحو مثير للمشاعر ، عن المظاهر السياسية للعقلانية التكنولوجية الراهنة. فالجهاز الانتاجي والسلع والخدمات التي ينتجها « تبيع » او تفرض النظام الاجتماعي من حيث انه مجموع . إن وسائل النقل والاتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والانتاج المتعاظم لصناعة اوقات الفراغ

والإعلام ، إن هذا كله تترتب عليه مواقف وعادات مفروضة وردود فعل فكرية وانفعالية معينة تربط المستهلكين بالمنتجين ربطاً مستحباً بهذا القدر أو ذاك ، ومن ثم تربطهم بالمجموع . ان المنتجات تكيف الناس مذهبياً وتشرطهم ، وتصطنع وعياً زائفاً عديم الاحساس بما فيه من زيف. وعندما تصبح هذه المنتجات المفيدة في متناول عدد اكبر من الافراد المنتمين الى طبقات اجتماعية اكثر تعداداً ، تخلق قيم الاعلان والدعاية طرزاً للحياة . وهو بلا أدنى شك طرز للحياة افضل من السابق ، ولكنه من هنا بالذات يكتسب مناعة ضد كل تغير نوعي . وهكذا يتكون **الفكر والسلوك الأحاديا البعد** . ونعني بذلك ان الأفكار والصبوات والتطلعات التي تتجاوز، من حيث مضمونها ، عالم الكلام والعمل القائم، تطرح وتنبذ او يقضى عليها بأن تكون جزءاً من هذا العالم ومصطلحات له .. اذن فعقلانية النظام واتساع نطاقها كمياً يضيفان تعريفاً جديداً على تلك الأفكار والصبوات والتطلعات .

ولا بد ايضاً من ان نلاحظ صلة القربى بين هذا الميل وبين اتجاه معين في البحث العلمي: العاملية في الفيزياء والسلوكية في العلوم الاجتماعية. فرابطتهما المشتركة تجريبية تامة في استعمال المفاهيم. اذ تتقلص دلالة المفاهيم الى تمثيل للعمليات والمسالك الخاصة . وقد أحسن ب. و. بريدمان تحديد وجهة النظر العاملية ومن خلال تحليله مفهوم الطول :

« اننا نعرف بوضوح ما نقصده بالطول اذا امكننا معرفة طول شيء من الأشياء . والفيزيائي لا يحتاج الى اكثر من ذلك . ولمعرفة طول شيء من الأشياء يجب أن نقوم ببعض العمليات الفيزيائية . ويتحدد مفهوم الطول عندما تتحدد العمليات التي تقيس الطول . وهذا يعني ان مفهوم الطول ليس اكثر ولا اقل من مجمل العمليات التي تقيس الطول . وبصورة عامة ، ان المفهوم لا يعني اكثر من مجموعة من العمليات . انه مرادف مجموع عملياته المطابقة » .

وقد ادرك بريدمان كل المقتضيات التي تترتب على هذا النوع من التفكير بالنسبة الى المجتمع بأسره :

« ان تبني وجهة نظر عاملية يتجاوز من بعيد مجرد تحديد معنى كلمة « المفهوم » وتضييقه ، فهو يعني تحولاً جذرياً في كل عادات تفكيرنا: فنحن لن نستطيع بعد الآن ان نستخدم كأدوات فكرية مفاهيم لا يسعنا التعبير عنها بمصطلحات العمليات »[1]

لقد تحققت نبوءة بريدمان . فالشكل الجديد من التفكير هو اليوم الميل الرئيسي في الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع وفي ميادين اخرى . واذا ما تبين ان المفاهيم غير قابلة للتعريف بمصطلحات العمليات ، فان العديد من المفاهيم التي كانت معيقة في الماضي سيُستبعد وينبذ . ان ثمة نزعة تجريبية جذرية (سأدرس هذه النزعة في الفصلين السابع والثامن) تتخذ اليوم كتبرير منهجي للنقد الذي يوجهه اولئك المثقفون الى ادعاءات العقل ومزاعمه . وما هذه النزعة التجريبية إلا نزعة وضعية تشكل ، في رفضها العناصر المتعالية على العقل ، المقابل الاكاديمي للسلوك المكتسب اجتماعياً .

واذا ما استبعدنا مشاهير الأكاديميات نرى ان « التغير العميق في عادات تفكيرنا » اكثر جدية . فهو يكمن في الطريقة التي ينسق بها النظام السائد كل الافكار وكل الاهداف مع تلك التي ينتجها والتي يحبسها والتي ينبذ منها ما لا يقبل التوفيق والمصالحة . وتوطد اركان مثل هذا الواقع الأحادي البعد لا يعني ان المذهب المادي بات سائداً وان الاهتمامات الروحية والميتافيزيائية والنشاطات البوهيمية قد اختفت . بل على العكس من ذلك ، فما يزال هناك الكثير من دعاة « لنصلّ معاً هذا الأسبوع » و « لماذا لا نجرب الله ؟ » وديانة « الزين » و« الوجودية » وأساليب حياة « الغاضبين » ولكن هذه الأشكال من الاحتجاج والتعالي ما عادت

---

١ — ب. و. بريدمان : « منطق الفيزياء الحديثة » — ص ٥ .

تتناقض مع الوضع القائم ، ما عادت سالبة . انها تشكل بالأحرى الجزء الاحتفالي من سلوكية عملية ، نفيها غير المؤذي ، والوضع القائم سرعان ما يتمثلها فتصبح جزءاً من نظامه الصحي .

ويلقى الفكر الأحادي الجانب تحبيذاً وتشجيعاً دائماً من صنّاع السياسة ومموليهم بالإعلام الجماهيري . فعالم هؤلاء الأخيرين المنطقي مليء بفرصيات تجد في ذاتها تبريرها وتغدو بفعل التكرار المتواصل المركز صيغاً تنويمية ، فروضاً مفروضة . فالمؤسسات العاملة في « العالم الحر » على سبيل المثال هي « الحرة » ، أما ما عداها من انماط الحرية المتعالية فهي الفوضى بعينها ، الشيوعية بعينها ، الدعاية بعينها . وكل تعد على المشروع الخاص لا يفرضه المشروع الخاص بنفسه هو « الاشتراكيّة » ، وعلى سبيل المثال التأمينات الاجتماعية الفعلية او حماية الطبيعة من التتجير الهدام أو انشاء مؤسسات للخدمات العامة قد تمس بأرباح القطاع الخاص. وهذا المنطق الكلي الاستبدادي يجد مقابله في بلدان المعسكر الشرقي . فالحرية هناك انما تعني اسلوب الحياة في ظل النظام الشيوعي ، وكل شكل متعال من اشكال الحرية هو واحد من ثلاثة : إما رأسمالية وإما تحريفية وإما تعصب يساري . وفي كلا المعسكرين تعتبر الأفكار اللاعاملية هدامة ولا امتثالية ، بعد أن اقيمت في وجه حركة الفكر سدود وحواجز تبدو وكأنها حدود العقل بالذات .

ان مثل هذا التحديد للفكر ليس بالجديد . فالعقلانية المحدثة تنطوي في شكلها النظري وشكلها التجريبي على نزعة جذرية نقدية مشتطة في المنهج العلمي والفلسفي كما تنطوي في الوقت نفسه على موقف مسالم غير نقدي تجاه المؤسسات الاجتماعية القائمة . وهكذا يحظر على « الأنا المفكرة » او « كوجيتو » ديكارت الوصول الى « الهيئات » العامة الكبيرة . ولقد كان هوبز يعتقد انه « من الواجب تفضيل الحاضر والدفاع عنه واعتباره خير ما يمكن ان يوجد » . وكان كانط على وفاق مع لوك في تأييده

للثورة شريطة ان تتوصل الى تنظيم مجمل المجتمع والى منع الهدم .

بيد ان مبادىء العقل المريحة هـذه كانت تتناقض بصورة دائمة مع البؤس والظلم السائدين في الهيئات العامـة الكبيرة ، ولا تستبعـد امكانية التمرد عليها على نحو فعال وواع بهذا القـدر او ذاك . فلقد كانت الشروط الاجتماعية تتيح للأفراد امكانية الانفصال الحقيقي عن نظام الأعمال القائم . وكانت تنطوي على بعد خاص وسياسي يمكن فيه لهذا الانفصال ان يتطور ويضحي معارضة حقيقية تدلل على قوته وعلى حيوية اهدافه وصحتها .

ولما كان المجتمع قد ألغى بالتدريج ذلك البعد فـلا عجب بالتالي ان كان الفكر قد حدّ نفسه بنفسه ، وهذا التحديد يجب الا يقابل باللامبالاة ، ولا سيما أن رجال الفلسفة والعلم قد « اداروا ظهورهم » . وهـذا بينما يوطد التطور الفلسفي – العلمي صلاته بالتطور الاجتماعي ويتصاهر العقل النظري مع العقل العملي . إن المجتمع يعيق كـل العمليات وكل المسالك المعارضة . ومن هنا فإن المفاهيم التي تعبر عنها تبدو وهمية قد فقـدت دلالتهـا . ونظراً الى ان التعالي التاريخي أشبـه ما يكون اليوم بتعال ميتافيزيائي فهو قد بات مشبوهاً في نظر العلم والفكر العلمي . والحقيقـة أن وجهة النظر العاملية والسلوكية تصبح مع تحولها الى « عادة فكرية » عالم الفكر والعمل القائم ، عالم الحاجات والصبوات القائم . وما « خداع العقل » الا العقل الذي يعمل كما عمل في غالب الأحيان لصالح السلطات القائمة . ومن شدة إلحاحه وإصراره على مفاهيم عاملية وسلوكية أمسى يعارض التفكير والمسالك الحرة عندما تحاول الابتعاد والانفصال عن الواقع المعطى والتقاط الاختيارات والحلول البديلة المحظورة . ويقف اليوم العقل النظري والعقل العملي ، السلوكية الاكاديمية والسلوكية الاجتماعية ، على ارض مشتركة : المجتمع المتقدم الذي يجعـل من التقـدم العلمي والتقني أداة سيطرة .

ان « التقدم » ليس بمصطلح محايد ، وانما هو حركة نحو غايات نوعية ، وهذه الغايات تتحدد بشتى طرائق تحسين الشرط الانساني . إن المجتمع الصناعي المتقدم هو اليوم على قاب قوسين او ادنى من المرحلة التي سيتوجب فيها ، في حال استمرار التقدم ، قلب ادارة التقدم وتنظيمه الراهنين رأساً على عقب . وسيتم الوصول الى هذه المرحلة عندما يكون الانتاج المادي (والخدمات الضرورية) قد تألل الى درجة يمكن معها تلبية كل الحاجات الحيوية بزمن يسير من العمل . وعند ذاك المستوى يكون التقدم التقني قد تجاوز ميدان الضرورة حيث كان يُجعل أداة سيطرة واستغلال و يُحدّ عقلانيته . وستكون التكنولوجيا آنذاك قد أُخضعت لإبداع المواهب الحرّ في النضال من اجل امتلاك الطبيعة والمجتمع وتنظيمها سلمياً، وبكلمة واحدة من اجل « تهدئتها » .

ولقد كان ماركس يفكر بمثل هذه المرحلة عندما تكلم عن « إلغاء العمل » . ونحن نؤثر على هذه العبارة تعبير « تهدئة الوجود » في عالم امسى على شفا حرب عالمية بسبب نزاع أُممي يحوّل ويعلق التناقضات داخل المجتمعات القائمة . و « تهدئة الوجود » تعني ان الحاجات والرغبات والصبوات لم تعد مسيَّرة من قبل المصالح الخاصة الرامية الى السيطرة والى تأبيد الأشكال المدمرة من كفاح الانسان ضد الطبيعة .

ان النضال اليوم ضد هذا الاختيار التاريخي يعتمد اعتماداً راسخاً على السكان الرازحين تحت السيطرة ، وايديولوجيته تقوم على ربط الفكر والسلوك ربطاً وثيقاً بعالم الواقع المعطى وعلى تبعيتها له . فالوضع القائم ، المبرر بمنجزات العلم والتقنية وبانتاجيته المتنامية باستمرار ، يتحدى كل تعال وتجاوز . والمجتمع الصناعي الذي أدرك سن النضج والذي يستطيع فيما لو شاء وانطلاقاً من منجزاته التقنية والفكرية ان يحقق تلك التهدئة ، يتصلب ويرفض هذا الاختيار . وهكذا اصبح المذهب العاملي على صعيد النظرية والممارسة ، نظرية « الانغلاق » وممارسته . ذلك ان المجتمع

الصناعي هو في قرارته ، وتحت ظاهر ديناميكيته ، نظام سكوني بحت، وما حركته المتجهة الى الامام الا حركة حبيسة في إنتاجيته الاضطهادية وتسوياته المربحة . ان التقدم التقني حبيس النظام ، ويسير في الوقت نفسه في الاتجاه القائم . وبفعل العقبات والعراقيل السياسية المفروضة من قبل الوضع القائم نجد ان عقول الناس وأجسادهم قد كيِّفت وأكسبت مناعة ضد اختيار التهدئة ، وهذا في الوقت الذي تبدو فيه التكنولوجيا قد ازدادت قدرة على خلق شروط تلك التهدئة .

إن ثمة ظاهرتين بارزتين في قطاعات المجتمع الصناعي الأكثر تقدماً : فمن جهة اولى تعبر العقلانية عن نفسها في الميل الى الكمال التقني ، ومن الجهة الثانية تبذل كل الجهود الممكنة لحبس هذا الميل في المؤسسات القائمة. ذلكم هو التناقض الملازم لهذه الحضارة : الصفة اللاعقلانية لعقلانيتها . وهذه الصفة ملاصقة لكل منجزاتها . والحق ان المجتمع الصناعي المتمكن من العلم والتكنولوجيا قد نظم نفسه بصورة يسيطر معها دوماً وبقدر اكبر من الفعالية على الانسان والطبيعة ، وبصورة يستخدم معها موارده على نحو انجع دوماً . ويغدو هذا المجتمع لاعقلانياً عندما يفتح نجاح مشاريعه أبعاداً جديدة لتحقيق الانسان . ذلك ان التنظم في سبيل السلم لا يشبه من وجه من الوجوه التنظم في سبيل الحرب . والمؤسسات المستخدمة في النضال من اجل الوجود لا يمكن ان تستخدم في تهدئة الوجود . والحياة باعتبارها غاية مفهوم مختلف نوعياً عن مفهوم الحياة باعتبارها وسيلة .

ونحن لا نستطيع البتة أن نعتبر هذا الشكل من الوجود الجديد جدة نوعية مجرد نتاج ثانوي للتغيرات السياسية والاقتصادية ، مجرد نتيجة عفوية بهذا القدر او ذاك لتغير في مؤسسات تعتبر هي الضرورة الاولى . فالتغير النوعي يقتضي ايضاً تغير الأسس التقنية التي يقوم عليها المجتمع ، أعني تلك الأسس التقنية التي تمكّن المؤسسات الاقتصادية والسياسية من ان تفرض على الانسان ، بوصفه موضوع استغلال ، « طبيعة ثانية » . إن

تقنيات التصنيع هي تقنيات سياسية ، ومن هنـا فانها تدين سلفاً أهداف العقل والحرية .

يقيناً ، إن العمل يجب ان يسبق تقليص العمـل . والتصنيع يجب ان يسبق تحقيق حاجات الانسان وتلبياته . ولكن لما كانت كل حرية منوطة بالتمكن من ضرورة غريبة عنها وبالسيطرة عليها ، فـان تحقيق الحريـة منوط بتقنيات ذلك التمكن وتلك السيطرة . وعندما يصل العمل الى اعلى انتاجية ممكنة له ، يمكن ان تُستخدم هذه الانتاجية في اطالة أمد العمل كما يمكن ان يستخدم التصنيع الناجع في تضييق الحاجات وتكييفها .

واذا ما تم الوصول الى هذه المرحلة تغزو السيطرة – بدلاً من الوفرة والحرية – جميع دوائر الوجود الخاص والعام ، وتذيب كل معارضـة واقعية ، وتمتص كل الاختيارات والحلول البديلة التاريخية . إن العقلانية التكنولوجية تسفر النقاب عن طابعها السياسي في الوقت نفسه الذي تغدو فيه أعظم ناقل لأكمل سيطرة ، بخلقها عالماً كلياً استبدادياً بكل ما في الكلمة من معنى ، عالماً يكون فيه المجتمع والطبيعة ، الروح والجسد ، في حالة استنفار وتعبئة دائمة للذود عن ذلك العالم نفسه .

٢

انغلاق العالم السياسي

ان مجتمع التعبئة الشاملة الذي يتكون ويبرز في اكثر قطاعات الحضارة الصناعية تقدماً هو تركيب انتاجي لمجتمع رفاه ومجتمع حرب . واذا ما قورن بالمجتمعات التي سبقته فإنه يبدو حقاً « مجتمعاً جديداً » . فعناصر الاضطراب والخلخلة التقليدية قد قضي عليها أو عزلت ، والعناصر المهددة تمت السيطرة عليهـــا . والسمات الرئيسية لهذا المجتمع معروفة : فمصالح الرأسمال الكبير تركز الاقتصاد القومي ، والحكومة تلعب دور الحفز والدعم واحيانـاً دور قوة رقابة . وهذا الاقتصاد وشيج الارتباط بنظام عالمي من التحالفات العسكرية والاتفاقيات النقدية والمعونة التقنية وخطط التنمية . وفي الوقت نفسه تتلاشى الفروق بين العمال والفنيين ، بين النقابيين وأرباب المصانع ، وتغدو صبوات شتى الطبقات متماثلة ، ويقوم انسجام مسبق بين الأبحاث العلمية والأهداف القومية ، ويغزو الرأي العام البيت ، وتنفتح حجرة النوم لوسائل الاتصال الجماهيري .

وعلى الصعيد السياسي يأخذ هذا الميل شكل اتحاد او تقارب وتلاقٍ بين المتعارضين . والتفاهم بين الحزبين الرئيسيين في ميدان السياسة الخارجية مقدَّم على تنافس المصالح الخاصة ازاء خطر الشيوعية الأممية . ويمتد هذا التفاهم الى ميدان السياسة الداخلية حيث تزداد صعوبة التمييز بين برامج الأحزاب الكبيرة التي بلغت درجة متماثلة من الرياء والتي تستخدم كليشهات

واحدة . وهذا الاتحاد بين المتعارضين يثقل بوطأته على امكانيات التغير الاجتماعي بالذات في الوقت الذي يحبس في نظامه الفئات الاجتماعية التي يتقدم على ظهرها ، اي الطبقات التي كانت تتجسد فيها في الماضي معارضة النظام كمجموع .

وفي الولايات المتحدة لا بد من التنويه بتواطؤ مصالح الرأسمال والنقابات وتحالفهما . وتعلمنا النشرة التي اصدرها « مركز دراسة المؤسسات الديموقراطية » تحت عنوان « نظرة العمال الى العمل » بأن : « النقابة قد أصبحت في نظر نفسها غير متميزة عن المشروع تقريباً . ونحن نواجه اليوم ظاهرة النقابات والمشاريع التي تشكل **معاً** مجموعات ضاغطة . وما عاد في وسع النقابة أن تقنع عمال الصواريخ بأن المشروع الذي يعملون لحسابه هو عدوهم في الوقت الذي تتواطأ فيه النقابة هي نفسها مع المشروع الكبير للحصول على عقود صواريخ أضخم وأهم وعلى طلبات تسلح أخرى ، وعندما تمثل امام الكونغرس وتطلب بالتفاهم مع أرباب العمل بناء صواريخ بدلاً من القنابل ، او بناء قنابل بدلاً من الصواريخ ، تبعاً للعقد المعقود معها . »

ان حزب العمال الانكليزي الذي يتنافس زعماؤه مع زملائهم من الحزب المحافظ على تقديم المصالح « القومية » يلقى العنت في انقاذ برنامج متواضع للتأميم الجزئي . وفي المانيا الغربية التي حظر فيها الحزب الشيوعي[1] نبذ الحزب الاشتراكي – الديموقراطي رسمياً برامجه الماركسية ليبرهن على جدارته بالاحترام بصورة مقنعة . ذلكم هو الموقف في البلدان الصناعية الأولى في العالم الغربي . أما في الشرق فان التقلص التدريجي للرقابات السياسية المباشرة يبرهن على الثقة المتزايدة في النقابات التكنولوجية لممارسة السيطرة . وأما الحزبان الشيوعيان القويان في فرنسا وايطاليا ، فهما لا يفعلان من شيء

---

١ ألغي هذا الحظر مؤخراً ازاء اشتداد ساعد الحزب النازي الجديد . « المعرب »

غير توكيد الاتجاه العام للأحداث ببرنامجها المحدود الذي يستبعد الاستيلاء على السلطة بالثورة ويرضخ لقواعد اللعبة البرلمانية .

والحق انه لمن الخطأ اعتبار الحزبين الشيوعيين الفرنسي والايطالي « أجنبيين » بمعنى أنهما مدعومان من قبل سلطة اجنبية . فهذا التوكيد لا ينطوي على ذرة من الحقيقة : فهما ليسا « أجنبيين » الا بمقدار ما يشهدان على تاريخ ماضٍ (أو مستقبل) داخل الواقع الراهن . واذا كانا قد ارتضيا العمل ضمن اطار النظام القائم ، فليس ذلك لأسباب تكتيكية محضة وتمهيداً لاستراتيجية قصيرة المدى ، وانما لأن قاعدتهما الاجتماعية قد وهنت ولأن تحول النظام الرأسمالي قد بدل أهدافهما (وهذا ينطبق أيضاً على أهداف الاتحاد السوفياتي الذي وافق على تحولهما السياسي) . ان هذين الحزبين الشيوعيين الوطنيين يؤديان دوراً تاريخياً محدداً ، دور أحزاب المعارضة المشروعة « المقضي » عليها بألا تكون جذرية . وفي مثل هذه الشروط لا يعود الفرق الكيفي بين المصالح المتناقضة غير فرق كمي ، ويمسي الهيكل الأساسي للمجتمع القائم موضع احترام الجميع .

ولسنا بحاجة الى تحليل معمق على ما يبدو لتسليط الضوء على اسباب هذا التطور . ففي الغرب تتعدل النزاعات القديمة في قلب المجتمع بفعل التأثير المزدوج (والمتعدد) للتقدم التقني والشيوعية الأممية ، وتُرجأ الصراعات الطبقية ودراسة « التناقضات الأمبريالية » ازاء الخطر الخارجي . فالمجتمع الرأسمالي المستنفر ضد هذا الخطر يحقق تلاحماً داخلياً لم تعرفه مراحل الحضارة السابقة . ولهذا التلاحم أسباب مادية بحتة : فالتعبئة ضد العدو تشكل حافزاً قوياً للانتاج والاستخدام وتضمن مستوى مرتفعاً للحياة .

وانما على هذه الأسس يقوم عالم اداري يراقب الأزمات ويسوي المنازعات بفضل النتائج الشافية للانتاجية المتنامية وخطر الحرب النووية . فهل يتمتع هذا الوضع باستقرار « مؤقت » بمعنى أنه لم يتبدل شيء في مصادر المنازعات (الكامنة في نظر ماركس في نمط الانتاج الرأسمالي ،

في التناقض بين الملكية الخاصة لوسائل الانتاج وبين الطبقات المنتجة) ، أم أن هذا الوضع نتيجة لتحول البنية التناحرية التي باتت تحل التناقضات اذ تجعلهـا محتملة ؟ واذا كانت الفرضية الثانية صحيحة فكيف تتطور العلاقات في هذا السياق بين الرأسمالية والاشتراكية ، تلك العلاقات التي كانت تجعل من الاشتراكية النفي التاريخي للرأسمالية ؟

أ ـ كيف يُرجأ التغير الاجتماعي ؟

تتصور النظرية الماركسية الكلاسيكية الانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية في شكل ثورة سياسية : فالبروليتاريا تدمر الجهاز السياسي للرأسمالية ولكنها تحافظ على جهازها التكنولوجي وتخضعه للتشريك . ان لفي الثورة استمراراً : فالعقلانية التكنولوجية ، المتحررة من التضييقات والتدميرات اللاعقلانية ، تستمر وتتفتح في المجتمع الجـديد . ويشكل هذا الاستمرار مفهوماً ذا أهمية حيوية اذا ما اعتبرت الاشتراكية نفي الرأسمالية . ومن المفيد أن نقرأ في هذا الصدد عرض كاتب ماركسي سوفياتي[1] :

« بالرغم من أن تطور التكنولوجيا مرتبط بالقوانين الاقتصادية لكل تشكيلة اجتماعية ، الا أنه لا ينتهي ، شأن سائر العوامل الاقتصادية ، في اللحظة التي لا تعود فيها قوانين التشكيلة سارية المفعول . فعندما تتحطم علاقات الانتاج القديمة ابان الصيرورة الثورية ، تبقى التكنولوجيا قائمة وتتابع تطورها بوتيرة متسارعة بعد ارتباطها بالقوانين الاقتصادية للتشكيلة الاجتماعية الجديدة . وعلى نقيض التطور الاقتصادي الأساسي في المجتمعات التناحرية ، لا تعود التكنولوجيـا تتطور على شكل قفزات ، وانما عن طريق تراكم متدرج لعناصر نوعية جديدة في الوقت الذي تضمحل فيه العناصر البالية .

ان الرأسمالية المتقدمة توفر لجهازها الانتاجي العقلانية التقنية بالرغم من

---

١ أ. زفوريكين « تاريخ التكنولوجيا كعلم وكفرع من المعرفة » في « التكنولوجيا والثقافة » منشورات جامعة واين – ديترويت – ١٩٦١ .

استخدامها اياه استخداماً لاعقلانياً . وهذا ينطبق على الآلات الممكننة ، على المصانع ، على استغلال الموارد ، كما ينطبق على شكل العمل باعتباره شكلاً متكيفاً مع الصيرورة الميكانيكية ومكيفاً لها في الوقت نفسه ، وباعتبار أن العمل « مستغل علمياً » . ولن يستطيع لا التأميم ولا التشريك في حد ذاتهما أن يبدلا هذا المظهر المادي للعقلانية التكنولوجية . بل على العكس ، والتكنولوجيا شرط أساسي لتطور اشتراكي للقوى المنتجة كافة .

يقيناً ، لقد كان ماركس يؤكد انه اذا ما تولى « المنتجون المباشرون » بأنفسهم تنظيم الجهاز الانتاجي وتسييره فسيطرأ تغير نوعي على الاستمرار التقني ، اي أن الانتاج سيستهدف مذ ذاك فصاعداً تلبية الحاجات الفردية التي تتطور بحرية . ولكن بمقدار ما يبتلع الجهاز التقني القـــائم الوجود الخاص والعام في جميع دوائر المجتمع ، أي بمقدار ما يضحي ذلك الجهاز وسيلة رقابة وتلاحم في عالم سياسي دمج به الطبقات الكادحة ، يستوجب التغير النوعي تغيراً في البنية التكنولوجية بالذات . وحتى يتم مثل هذا التغير ، فلا بد أن تكون الطبقات الكادحة « أجنبية » في وجودها بالذات عن ذلك العالم ، لا بد أن تتجلى لها استحالة الاستمرار في الحياة في ذلك العالم ، لا بد ان تكون الحاجة الى تغير نوعي مسألة حياة او موت بالنسبة اليها . وهكذا فان النفي يجب أن يوجد قبل التغير . وما فكرة ضرورة تطور قوى التحرر التاريخية داخل نطاق المجتمع القائم الا حجر الزاوية في النظرية الماركسية .

هذا « المجال الداخلي » الذي يتم فيه التعالي التاريخي هو في أيامنا هذه مسدود من قبل المجتمع الذي حوّل الذوات والأشياء دونما تمييز الى أدوات عاملة في مجموع يستمد مبرر وجوده من انتاجية قوية ومن منجزاته . والوعد الأسمى لهذا المجتمع حياة رغيدة لعدد متعاظم دوماً من الناس . وهؤلاء لا يستطيعون أن يتصوروا ، بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، عالم كلام وعمل مختلفاً اختلافاً نوعياً ، ما دام المجتمع يملك القدرة على اتقاء كل

محاولة للهدم وعلى تكييف التخيل . أما اولئك الذين يحتلون مكانهم في صميم مجتمع الوفرة فإنهم محبوسون فيه بوحشية تعيد الى الأذهان أساليب القرون الوسطى وما بعد الوسطى أيضاً. أما ما عداهم ممن هم أسعد حظاً ؛ فإن المجتمع يرد على حاجتهم الى الحرية لتلبيته الحاجات التي تجعل العبودية محتملة بل غير منظورة . وهذا يتم بفضل صيرورة الانتاج . ان الطبقات الكادحة في القطاعات المتقدمة من الحضارة الصناعية تتعرض لتحول حاسم . وذاك هو بالأصل موضوع العديد من الأبحاث السوسيولوجية . وسوف أعدد عوامل هذا التحول الرئيسية :

١ ــ ان المكننة تقلص تدريجياً كماً وشدة الطاقة الفيزيائية المعروفة في العمل . ولهــذا التطور انعكاس هام على المفهوم الماركسي عن الشغيل (البروليتاري) . فالبروليتاري في نظر ماركس هو قبل كل شيء شغيل يدوي ينفق ويستهلك قوته الفيزيائية أثناء العمل حتى ولو كان يعمل على الآلات . وكان الرأسماليون ، الطامعون في امتلاك فضل القيمة ، يشترون ويستخدمون القوة الانسانية في شروط تحت انسانية ، وهذا ما كان يضفي على الاستغلال مظاهره اللاانسانية الباعثة على الاشمئزاز . ولقد فضح ماركس التعب الجسدي ، بؤس العمل الفيزيائي . ذاك هو العنصر المادي الملموس في عبودية الأجراء واستلابهم ، ذاك هو البعد الفيزيولوجي والبيولوجي للرأسمالية الكلاسيكية :

« ابان القرون الماضية كان احد الأسباب الرئيسية للاستلاب يكمن في ان الكائن الانساني كان يمكّن التنظيم التقني من فرديته البيولوجية ، فكان حامل أدوات ، وما كان في وسع المجموعات التقنية أن تتكون الا عن طريق دمجها الانسان بوصفه حامل أدوات . ولقد كان طابع المهنة المشوه نفسياً وجسمانياً معاً » [1] .

---

١ جلبير سيموندان « حول نمط وجود الاشياء التقنية » – باريس ١٩٥٨ – ص ١٠٣ .

واليوم تُدخِل مكننة العمل السائرة نحو الكمال في ظل الرأسمالية المتقدمة تعديلاً على وضع المستغَل وشرطه ، مع تدعيمها الاستغلال في الوقت نفسه . ففي نطاق المجموع التكنولوجي ما يزال العمل الممكنن الذي تشغل ردود الفعل الآلية ونصف الآلية القسم الأعظم من زمنه عملاً يمتد طوال الحياة ، ما يزال عبودية منهكة ، مبلِّدة ، لا انسانية . ومما يجعله اكثر انهاكاً أن الوتائر لا تني ترتفع ، وأن سائسي الآلات يخضعون لرقابات صارمة ، وأن العمال معزولون ومن المؤكد أن هذا الشكل من العبودية هو نتيجة تأليل مسدود ، جزئي . ففي نطاق المصنع الواحد توجد قطاعات مؤللة وَنصف مؤللة وغير مؤللة . ولكن « التكنولوجيا أحلت في هـــذه الشروط التوتر النفسي او التوتر الذهني محل التعب العضلي »[1] . وفي المصانع المؤللة المتقدمة يُلح بصورة خاصة على ضرورة تحويل الطاقة الفيزيائية الجسمانية الى تقنية وذكاء :

« رأس ذكي خير من يد ماهرة ، وصاحب المنطق خير من عامل محترف ، والعصب خير من العضلة ، والسائس الميكانيكي خير من الشغيل اليدوي ، والمراقب خير من الصانع »[2] .

ان هذا الشكل من الاستعباد المتقن لا يختلف جوهراً عن الاستعباد الذي تعاني منه الضاربة على الآلة الكاتبة ، ومستخدم المصرف ، والبائع او البائعة الرازحان دوماً تحت الضغط ، والمذيع التلفزيوني . والنمطية الموحدة والروتين يلغيان الفروق بين المهن المنتجة وغير المنتجة . واذا كان البروليتاري في المراحل السابقة من الرأسمالية المطية التي توفر بكد جسمها ضرورات الحياة ورغدها بينما تعيش هي في الفقر والقذارة ، الا انه كان بالمقابل

---

١ تشارلز . ر . وولكر « نمو المصنع الآلي » — نيوهافن ١٩٥٧ — ص ١٩ .

٢ المصدر نفسه — ص ١٧٥ .

رفضاً حياً لمجتمعه [1] . وعلى العكس من ذلك فإن العامل المنظم في القطاعات المتقدمة من المجتمع التكنولوجي يعيش هذا الرفض بصورة أقل بروزاً . وهو في سبيله الآن ، شأنه شأن سائر الأشياء الانسانية التي تعاني من تقسيم العمل الاجتماعي ، الى الاندماج بالمجتمع التكنولوجي . وفي القطاعات التي أصاب فيها التأليل نجاحاً مرموقاً ، تكون الذرات الانسانية مدفوعة الى نوع من التجمع والاتحاد بفعل الرابطة التكنولوجية . وهكذا تبدو الآلة وكأنها تمارس نوعاً من التنويم المغناطيسي على العاملين بها :

« من المعروف بشكل عام أن الحركات المتناسقة التي تؤديها جماعة من الأشخاص بوتيرة واحـــدة تخلق لهم نوعاً من اللذة بغض النظر عن غرضهم من تلك الحركات » [2] .

ويعتقد عالم الاجتماع المراقب لهذه الظاهرة أن من واجبه بالتـــالي انَ يطور تدريجياً « مناخاً جماعياً » ييسِّر « الانتاج وبعض الأشكال الهامة من التلبية الانسانية في آن واحد » . وهكذا يتكلم عن « نمو روح الجماعة لدى كل فريق » ، وينوه بملاحظة أبداها احد العمال : « اننا لمأخوذون جميعاً طالما اننا مجتمعون في دوامة الأشياء » [3] . وهذه العبارة تفصح على نحو يثير الاعجاب عن مدى تبدل الاستعباد الميكانيكي : فالأشياء تدور كالدوامة من غير ان تضطهد احداً ، وتجرف في دورانها الأداة الانسانية برمتها جسماً وفكراً وروحاً . ويلاحظ سارتر بصدد ذلك :

---

١ من الواجب ان نلح على الصلة الوثيقة القائمة بين الاستغلال والافقار في مفاهيم ماركس ، وهذا بالرغم من محاولات اعادة التعريف مؤخراً . فأصحاب هذه المحاولات يضفون على الافقار مظهراً ثقافياً او مظهراً نسبياً الى درجة قد ينطبق معها على بيت الضاحية المزود بجهاز تلفزيون ، الخ . ان « الافقار » يعني حاجة وضرورة مطلقة لقلب شروط الحياة التي لا يمكن احتمالها . ولا تظهر مثل هذه الحاجة المطلقة الا في مستهل كل ثورة ضد المؤسسات الاجتماعية الأساسية.

٢ تشارلز . ر . وولكر – المصدر المذكور آنفاً – ص ١٠٤ .

٣ المصدر نفسه – ص ١٠٤ .

« أشارت الاستقصاءات الى أن العاملات المتخصصات ، في المراحل الأولية من استخدام الآلات نصف الآلية ، يستسلمن أثناء عملهن الى أحلام يقظة ذات طابع جنسي ، فيتذكرن الغرفة والسرير والليل وكل ما يتعلق بالشخص في وحدة العاشقين المنغلقين على ذاتهما . ولكن الآلة هي التي تحلم في الواقع من خلالهن بالمداعبات »[1] .

ان الصيرورة الميكانيكية في العالم التكنولوجي تدمر ما للحرية من طابع سري وصميمي ، وتجمع الجنس والعمل في حركة آلية ايقاعية لاشعورية . وهذه الصيرورة موازية لما تحدثه المهن من تجانس .

٢ — ان المشاغل والوظائف تميل هي نفسها الى التجانس . ففي المؤسسات الصناعية الرئيسية يخلي العمال أنصاف المختصين الساح للارستقراطيين من العمال المختصين ، وعدد العمال اللامنتجين يزداد باطراد . ومن الواجب أن ننتبه الى الصلة الوثيقة القائمة بين هذا التغير الكمي والتغير في مظهر أدوات الانتاج الرئيسية . ففي مرحلة متقدمة من المكننة لا تكون الآلة بوصفها أحد عناصر الواقع التكنولوجي « وحدة مطلقة ، وانما تكون واقعاً تكنولوجياً فردي الطابع ، مفتوحاً من طريقين : طريق الصلة بالعناصر ، وطريق الصلات الفردية المتداخلة في المجموع التقني »[2] .

ان الآلة هي نفسها نظام من الأدوات والعلاقات الميكانيكية . وعلى هذا فانها لا توقف صيرورة العمل عند حدود الفرد ، بل هي تؤكد سلطتها المتعاظمة بحكم أن « الاستقلال المهني الذاتي » للشغيل قد تقلص وأن العامل يندمج الآن بسائر المهن التي تعاني من المجموع التقني وتسوسه . وصحيح أن الاستعباد المهني هو ما كان يقاسي منه الشغيل كنتيجة الاستقلال المهني الذاتي ، ولكن هذا الشكل النوعي من الاستعباد

---

١ جان بول سارتر « نقد العقل الجدلي » — المجلد الأول — باريس ١٩٦٠ — ص ٢٩٠ .
٢ سالومون باركن « أفول حركة العمل » — ١٩٦١ — ص ١٠ .

كان في الوقت نفسه مصدر قدرته النوعية المهنية على النفي ، قدرته على ايقاف الصيرورة التي تهدده بالابادة باعتباره كائناً انسانياً . أما اليوم فإن الشغيلة هم في سبيلهم الى فقدان الاستقلال المهني الذاتي الذي كان يجعل منهم طبقة على حدة ، متميزة عن سائر الجماعات الفعالة لأنها كانت بمثابة قرار اتهام حي للمجتمع القائم .

ان التغير التكنولوجي الميال الى انهاء دور الآلة كأداة انتاج **فردية** ، « كوحدة مطلقة » ، يبدو وكأنه يزعزع أسس التصور الماركسي عن « التركيب العضوي للرأسمال » ، وبالتالي نظرية تكوين فضل القيمة . فلقد كانَ ماركس يرى أن الآلة لا تخلق قيمة ولكنها تنقل فقط قيمتها الخاصة الى المنتوج ، في حين أن فضل القيمة هو دوماً نتيجة استغلال العمل الحي . فالآلة تدمج بها قوة العمل البشري ، وبفضلها يتم الحفاظ على العمل الماضي (العمل الميت) الذي يحدد العمل الحي . ولكن العلاقات بين العمل الميت والعمل الحي تبدو في أيامنا ، ومع انتشار التأليل ، وكأنها تغيرت تغيراً نوعياً . فلقد أدركنا المرحلة التي تتحدد فيها الانتاجيــة « بالآلات لا بالمردود الفردي » [1] . بل لقد بات من المستحيل قياس المردود الفردي :

« ان التأليل في معناه الواسع يعني أن العمل ما عاد يقاس ... فمع التأليل لا يمكن قياس مردود فرد محدد ، وما عاد يقاس اليوم غير فاعلية الجهاز . واذا ما تعممت هذه الواقعة على شكل مفهوم ، فلن يعود هناك من سبب ، على سبيل المثال ، لدفع أتعاب العامل على القطعة او على الساعة ، أي لن يعود هناك من سبب للحفاظ على « نظام الدفع المزدوج » ، على الأجر بالساعة والأجر بالقطعة » [2] .

---

١ سيرج ماليه — مجلة « براهين » — العدد ١٢ — ١٣ — باريس ١٩٥٨ — ص ١٨ .
٢ « التأليل والتغير التكنولوجي الكبير » — واشنطن ١٩٥٨ — ص ٨ .

ويوغل دانييل بيل ، مؤلف هذا التقرير ، الى ابعد من ذلك ، ويربط هذا التغير التكنولوجي بظاهرة التصنيع التاريخية ، فيقول :

« ان التصنيع لم يوجد لأن المصانع قد أنشئت ، بل لأن العمل بات يقاس . وانما عندما يصبح في الامكان قياس العمل ، عندما يصبح في الامكان شد وثاق الانسان الى مهنة معينة ، عنـــدما يصبح في الامكان تكبيله وقياس عمله بالقطعة ، ودفع أتعابه على القطعة او الساعة ، يولد التصنيع الحديث »[1] .

والحق أن هذه التغيرات التكنولوجية لا تبدل من طبيعة نظام الدفع بقدر ما تبدل في الدرجة الاولى من طبيعة تنظيم العمل . ثم هل ينسجم التقدم التقني مع المؤسسات التي تحقق فيها التصنيع وتطور ؟

٣ – ان هذه التغيرات الطارئة على مظهر العمل وأدوات الانتـــاج تبدل بموقف الشغيلة ووعيهم . والبرهان على ذلك « اندماج الطبقة العاملة الاجتماعي والثقافي » بالمجتمع الرأسمالي ، وهو البرهان الذي طالما فرض نفسه على المناقشات مؤخراً . ولكن هل نحن أمام مجرد تبدل في الوعي ؟ ان جواب الماركسيين الايجابي على هذا السؤال في غالب الأحيان يفتقد الكثير من صلابة المنطق . اذ هل يمكن فهم تبـــدل الوعي الى هـــذا الحد اذا لم يُلحظ في الوقت نفسه تبدل مناسب في « الواقع الاجتماعي » ؟ وحتى اذا افترضنا أن العـــلاقات بين هذا التبدل وبين تحوّل الصيرورة الانتاجية ليست مرتبطة ارتباطاً مطلقاً بالأيديولوجية ، فإنها تعارض مثل ذلك التأويل . فما تجانس الحاجات والصبوات ومستوى الحياة ونشاطات أوقات الفراغ والنشاطات السياسية الا نتيجة الاندماج بصيرورة الانتـــاج المادية داخل المصنع بالذات . ونحن نستطيع بكل تأكيد أن نتساءل عمّا اذا كان في وسعنا الكلام عن « اندماج ارادي » (سيرج ماليه) بلهجة

---

١ المصدر نفسه .

أخرى غير السخرية .

والحق أن مظاهر التأليل السلبية هي الأهم في الوضع الراهن : فالوتائر تتسارع ، وثمة بطالة ناشئة عن نقص في التكيف مع التقنية ، والعمال يزدادون عجزاً واستسلاماً . ثم ان فرص الترقي تتضاءل ما دامت الادارات تؤثر المهندسين وحملة الدبلومات . بيد أن هناك ميولاً أخرى . فالتنظيم التكنولوجي المطبق على فريق من فرق العمل يولّد تداخلاً وتبعة متبادلة أوسع نطاقاً يدمجان الشغيل بالمصنع [1] . وهكذا ازدادت « حماسة » العمال « للمساهمة في حل مشكلات الانتاج » و « رغبتهم في اعمال ذكائهم بصورة جماعية للتطرق الى مشكلات التقنية والانتاج ذات الصلة البارزة بالتكنولوجيا » [2] . بل ان الشغيلة في بعض المشاريع المتقدمة يولون المشروع اهتمامهم البالغ كما لو أنهم مالكوه ، وتلك هي احدى نتائج « مساهمة الشغيلة » في المشروع الرأسمالي . ونحن نستطيع ان نكوّن فكرة واضحة غن هذا الميل بالرجوع الى الوصف الموحي الذي سجله سيرج ماليه عن مصافي كالتكس ذات التنظيم الاميركي الصرف في آمبيس بفرنسا . فعمال هذه المصافي واعون تمام الوعي للروابط التي تشدهم الى المشروع :

« روابط مهنية ، روابط اجتماعية ، روابط مادية : مهنتهم التي تعلموها في المصفاة ، اعتيادهم على علاقات الانتاج السائدة فيها ، المكاسب الاجتماعية العديدة المستحقة لهم في حال الوفاة المفاجئة او المرض الخطير أو العجز عن العمل أو الشيخوخة بمجرد انتمائهم الى الشركة وما تولده هذه الضمانات لديهم من اطمئنان الى الغد حتى بعد انتهاء حياتهم المنتجة . وهكذا فإن هذا العقد الحي غير القابل للنقض مع كالتكس يقودهم الى الاهتمام بانتباه وصحو فكر غير منتظرين تسيير المشروع مالياً . فالمنتدبون

---

١ فلويد مان وريشارد هوفمان « التأليل والعمال » . نيويورك ١٩٦٠ – ص ١٨٩ .
٢ تشارلز . ر . وولكر . المصدر المذكور آنفاً – ص ٢١٣ .

الى لجان المشروع يدققون النظر في محاسبة الشركة بحرص كبير كما لو أنهم مساهمون موسوسون . وصحيح ان ادارة كالتكس تشعر بالارتياح والغبطة عندما تقبل النقابات بتعليق مطالباتها بزيادة الأجور تجاه الحاجة الى توظيفات جديدة ، ولكنها لا تقصر في ابداء قلقها « المشروع » عندما تقلق النقابات هي نفسها اذ تصدق الميزانيات المغشوشة المقدمة من قبل فرع الشركة الفرنسي وتتذمر من الصفقات « المغبونة » المعقودة من قبل هذا الفرع وتبلغ الجرأة بها حداً تشكك معه في أسعار الكلفة وتقدم مقترحات للتوفير »[1] .

٤ – ان الموقف السلبي للطبقة العاملة يضعف ويتراخى في عالم العمل التكنولوجي الجديد . ولا تعود الطبقة العاملة تمثل ذلك النقض الحي للمجتمع القائم . ومما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للانتاج في الجانب الآخر من الحاجز ، جانب التنظيم والادارة . فالهيمنة تتلبس مظهراً ادارياً . والملاك الرأسماليون يتنحون عن وظائفهم كوكلاء مسؤولين ، ويأخذون وجه البيروقراطي في جهاز الرأسمال الكبير . ويتجاوز التسلسل الهرمي الواسع للجان التسيير والادارة حدود المشروع الخاص ، ويتسرب الى عالم المختبر العلمي ومعهد الأبحاث والحكومة والمصلحة القومية ، ويلبس المستغلين الحقيقيين طاقية الاخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية ، وهكذا يمسي الحقد والحرمان بلا هدف يتوجهان اليه ، ويحجب القناع التكنولوجي العبودية واللامساواة . والحق أن الانسان ، بالرغم من التقدم التقني ، خاضع لجهازه الانتاجي ، وخضوعه هذا يزداد مع ازدياد الحريات والرفاه . والجديد حقاً انما هو سيادة العقلانية من خلال هذه الظاهرة اللاعقلانية ، فاعلية التكييف التي يشرط صبوات الأفراد واندفاعاتهم الغريزية وتحجب عن الأنظار

---

١ – « أجر التقنية » – مجلة « نيف » العدد ٢٥ ص ٤٠ .

الفارق بين الوعي الصحيح والوعي الكاذب . والواقع أنه اذا كانت الرقابات تأخذ اليوم طابعاً ادارياً ولا تفرض نفسها فرضاً على الأشخاص الذين من لحم ودم (عن طريق الجوع والتبعية والقوة) ، واذا كان العمل يبدو أقل مشقة ، واذا كانت الطبقات النشيطة قد تجانست ، واذا كان هناك تساوٍ في مجال الاستهلاك ، فان هذا كله لا يبدل شيئاً من حقيقة أن القرارات التي تتعلق بها الحياة والموت والأمان الشخصي والقومي تُتخذ على مستوى لا يتمتع فيه الأفراد بأي رقابة . ان عبيد الحضارة الصناعية المتقدمة هم عبيد متسامون ، ولكنهم يبقون عبيداً ، لأن العبودية لا تتحدد « بالطاعة ولا بقوة الكدح وانما بالانسان المحول الى أداة والى شيء »[1].

ذاك هو الشكل المحض الخالص للعبودية : أن يوجد الانسان كأداة ، كشيء . وحتى لو دبت الحياة في الشيء فتولى بنفسه اختيار قوته المادي والفكري وما عاد يشعر بوجوده المتشيء وتلبس مظهراً جميلاً نظيفاً متحركاً ، فان عبوديته لن تريم ولن تحول . وفي الوقت الذي يميل فيه التشيؤ الى أن يغدو كلياً بسبب شكله التكنولوجي ، يمسي المنظمون والاداريون أشد تبعية للجهاز الذي ينظمونه ويديرونه . وهذه التبعية المتبادلة لم تعد اليوم تلك العلاقة الجدلية بين السيد والعبد التي اختفت من خلال النضال في سبيل اعتراف متبادل ، وانما هي بالأحرى حلقة مفرغة ، السيد والعبد محبوسان فيها على حد سواء . هل التقنيون هم السادة أم أنهم مجرد أداة منفذة في أيدي اولئك الذين يقيمون سؤددهم على ظهور التقنيين باعتبارهم مخططين ؟

« ان مقتضيات سباق التسلح ، الذي أمسى اليوم ذا طابع تكنولوجي صارخ ، قد أوجدت ضرورة تخليص المبادهة في القرارات الحاسمة وسلطة اتخاذها من أيدي المسؤولين الحكوميين والعهد بهما الى التقنيين والمخططين

---

١ فرانسوا بيرو « التعايش السلمي » – باريس ١٩٥٨ – الجزء الثالث – ص ٦٠٠ .

والعلماء . فهؤلاء مستخدَمون في امبراطوريات صناعية شاسعة ومسؤولون عن مصالح مخدوميهم . وقوام عملهم تصميم أنظمة تسلح جديدة وإقناع العسكريين بأن مستقبل مركزهم ومستقبل البلاد بالذات يستدعيان ان يشتروا ما صمموه هم »[1] .

إن المجموعات الانتاجية تعتمد على العسكريين لضمان أمنها وتطورها ، كما يعتمد العسكريون على التروستات « لا فيما يتعلق بأسلحتهم فحسب ، بل ايضاً في تحديد نوع الأسلحة التي يحتاجونها وسعرها والمهلة الضرورية لصنعها »[2] .

وما الحلقة المفرغة في الحقيقة الا رمز مجتمع يتطور ويحافظ على بقائه في الاتجاه الذي قرره والذي أملته عليه حاجات النمو التي يولدها ويحددها في آن واحد .

ب — آفاق الانغلاق

هل ثمة أمل في تحطيم هذا الترابط بين الانتاجية والاضطهاد المتعاظمين؟ ان الاجابة على هذا السؤال تقتضي ان نسقط ابعاد التطورات الراهنة على شاشة المستقبل مفترضين استمرار التطور السوي نسبياً ومهملين امكانية الحرب النووية الواقعية . ولسوف نفترض أن « العدو » سيبقى ، أي أن الشيوعية ستستمر في تعايشها مع الرأسمالية . ولسوف تكون الرأسمالية في هذه الحال قادرة على المحافظة بل على رفع مستوى الحياة بالنسبة الى عدد متعاظم من السكان ، وهذا في الوقت الذي ستزيد فيه من عدد وسائل التدمير وأهميتها مبذرة على نحو منهجي الموارد والطاقات . ولقد كان هذا ممكناً على الرغم من حربين عالميتين ، وعلى الرغم من الانتكاس المادي والفكري الهائل الذي أحدثته الأنظمة الفاشية .

---

١ ستيوارت ميشام « العمل والحرب الباردة » — فيلادلفيا ١٩٥٩ — ص ٩ .
٢ المصدر نفسه .

إن مثل هذا الوضع ستكون له دوماً نفس الأسباب المادية :

أ ـ انتاجية عمل متنامية (التقدم التقني) .

ب ـ ارتفاع معدل الولادات .

جـ ـ اقتصاد قائم على الدفاع .

د ـ ارتباط اقتصادي وسياسي وثيق بين البلدان الرأسمالية ورسوخ علاقاتها بالبلدان المتخلفة .

ولكن سيظل هناك في الوقت نفسه نزاع دائم بين مردودات المجتمع الانتاجية وبين طبيعة استخدام هذه المردودات لأغراض التدمير والاضطهاد. اذن فلا بد من مضاعفة الجهود لفرض مقتضيات الجهاز على السكان ، لا بد من التخلص من فائض المردودات وخلق الحاجة الى شراء بضائع يمكن بيعها بربح وخلق الرغبة في العمل لانتاج هذه البضائع وتوزيعها . وهكذا يتجه النظام نحو ادارة شاملة كلية ويميل في الوقت نفسه الى أن يصبح تابعاً تبعية تامة لادارة توجهها الهيئات العامة والخاصة . وهكذا تتدعم علاقات المصالح بين الشركات الكبيرة العامة والخاصة وزبائنها ومستخدميها . والتأميم الجزئي أو تعميم مساهمة العمال في التسيير وفي تقاسم الأرباح لن يبدلا شيئاً من طبيعة نظام السيطرة هذا ، ما دام العمال يشكلون قوة ايجابية ، دعماً لهذا النظام .

وثمة ميول انفجارية تتأتى من الداخل والخارج في آن واحد . واحد هذه الميول ملازم للتقدم التقني بالذات ، واعني به التأليل . لقد قلت آنفاً ان التأليل اذا تعمم فهذا لا يعني أن المكننة قد تطورت كمياً فحسب ، بل يعني ايضاً ان طابع القوى المنتجة الرئيسي قد تبدل . اذ يبدو أن التأليل عندما يدرك حدود الامكانيات التقنية يصبح متناقضاً مع مجتمع تقوم فيه صيرورة الانتاج على الاستغلال الخاص لقوة العمل البشرية. ولقد اشار ماركس الى هذه الآفاق الانفجارية قبل حوالى قرن من الزمن من تحول التأليل الى حقيقة واقعة :

« ما دامت الصناعة الكبيرة مستمرة في تطورها ، فان خلـق الغنى الحقيقى لا يعود مرهوناً بزمن العمل وبكمية العمل المستخدمة بقدر مـا يغدو منوطاً بقوة الأدوات المستخدمة اثناء زمن العمل . وهـذه الأدوات ودرجة فعاليتها ليست مرتبطة بزمن العمل المباشر الذي يتطلبه انتاجها ، وانما تتعلق فعاليتها بالأحرى بالمستوى العام للعلم والتقـدم التكنولوجي . وبعبارة اخرى ، ان فعاليتها تتعلق بتطبيق هذا العلم على الانتاج .. وفي هذه الشروط لا يعود العمل البشري مندرجاً في صيرورة الانتاج ، وانما يمسي الانسان مرتبطاً بصيرورة الانتاج من حيث انـه مراقب ومنظم ... يمسي خارج صيرورة الانتاج بدلاً من أن يكون عاملها الرئيسي ... وإبان هذا التحول لا يعود العماد الأول للانتاج والغنى العمل المباشر الذي يؤديه الانسان بنفسه ، ولا زمن عمله ، وانما طاقة انتاجيته الشمولية ، أي معرفته وسيطرته على الطبيعة من خلال الحياة الاجتماعيـة ، وبكلمة واحدة تطور الفرد الاجتماعي . ان سرقة زمن عمل الغير التي ما تزال أساس الغـنى اليوم تبدو اساساً واهناً اذا ما قورنت بالأسس الجديدة التي شيدت عليها الصناعة الكبيرة . وعندما يكف العمل البشري في شكـله المباشر عن أن يكون المصدر الأول للغنى ، فان زمن العمـــل سيكف ويجب بالضرورة أن يكف عن أن يكون مقياس الغنى ، وستكف القيمة التبادلية بالضرورة عن ان تكون مقياس القيمة الاستعمالية لقد كف فائض عمل الجماهير عن أن يكون شرط تطور الثروة العامة ، وكفت عطالة الأقلية عن أن تكون الشرط اللازم لتطور المواهب الانسانية الفكرية والعامة . وهكـذا يتداعى وينهار الانتاج القائم على اساس القيمة التبادلية ... »[1]

إن التأليل يبدو حقاً وكأنه الكاشف الأعظم للمجتمع الصناعي المتقدم . انه كاشف متفجر أو غير متفجر على الصعيد المادي للتغير النوعي ، انه

---

١ . كارل ماركس « مقدمة في نقد الاقتصادي السياسي » .

الأداة التقنية التي تسمح بالانتقال من الكم الى النوع . ومع صيرورة التأليل الاجتماعية هذه تتحول قوة العمل فتنفصل عن الفرد وتغدوموضوعاً انتاجياً مستقلاً ، أي ذاتاً .

إن التأليل اذا ما غدا في ذاته صيرورة الانتاج المادية احدث ثورة في المجتمع برمته . واذا ما ادرك تشيؤ قدرة العمل البشرية قمة الكمال حدث انفجار في الشكل المتشيء ، انحطام في السلسلة التي تخضع الفرد للجهاز ، ذلك الجهاز الذي يجعله عبد عمله . واذا ما تحقق تأليل تام شامل في ميدان الضرورة ، استفاد الانسان من وقت حر مديد الى درجة يستطيع معها اخيراً ان يعطي حياته الخاصة والاجتماعية الشكل الملائم . وبذلك يكون قد وجد التعالي التاريخي نحو حضارة جديدة .

ان المنظمات العمالية ، في المرحلة الراهنة من الرأسمالية المتقدمة ، محقة في معارضتها التأليل الذي لا يعوض عن نقص الاستخدام . فهي تطالب باستخدام اكبر قدر ممكن من قوة العمل البشرية في الانتاج المادي ، كما انها تعارض استخدام الرأسمال بأنجع صورة ممكنة وتعمل على مقاومة تضاعف الجهود في سبيل زيادة انتاجية العمل . وبعبارة اخرى ، ان المقاومة الدائمة للتأليل يمكن ان تضعف قدرة الرأسمال على المزاحمة القومية والأممية وان تسبب انتكاساً طويل الأمد ، فتؤجج بالتالي جذوة صراع المصالح الطبقية .

وهذا الاحتمال يصبح حقيقة واقعة في الوقت الذي يتحول فيه ميدان الصراع بين الرأسمالية والشيوعية من الصعيد العسكري الى الصعيد الاجتماعي والاقتصادي . فبفضل الادارة الشاملة الكلية يمكن للتأليل أن يتطور بسرعة اكبر في ظل النظام السوفياتي بعد اجتياز عتبة معينة من التقدم التقني . وفي هذا التطور تهديد مباشر لقدرة الرأسمالية على المزاحمة الأممية ، وهذا التهديد قابل لأن يحض العالم الغربي على التعجيل بتعقيل صيرورة الانتاج. والشغيلة يعارضون هذا التعقيل معارضة حازمة ، ولكنهم لا ينتهجون مع

ذلك سياسة جذريـــة . فزعماء المنظمات العمالية ، في الولايات المتحـــدة الأميركية على أقل تقدير ، لا يرسمون اهدافاً ولا يحددون وسائل نضالية تتجاوز المخطط المشترك القائم بين المصلحة القومية وبين المصلحة الطبقيـــة المتلائمة والمتكيفة معها . وما زالت هناك امكانية واسعـــة للسيطرة على القوى الانفجارية والتلاعب بمقاديرها داخل ذلك المخطط .

وعلى هذا الصعيد ايضاً ينضاف برهان جديد على ذبول قوة المعارضة السياسية بحكم أن قوة العمل البشرية باتت تُستخدم أقل فأقل في صيرورة الانتاج . فبالنظر الى نسبة الفنيين المتعاظمة ، فان اتخاذ موقـــف سياسي جذري لن يتحقق ، هذا اذا تحقق ، إلا في اوساط هؤلاء الفنيين الذين سيكون لهم في هذه الحال عمل ووعي سياسيان مستقلان. والحال أن مثل هذا التطور ضعيف الاحتمال للغاية . ولقد تولت النقابات الجماهيرية تدريجيـــاً تنظيم الأعداد المتعاظمة من اولئك الفنيين لتطور لديهم في احسن الحالات وعي نقابي لا يرتفع ابداً تقريباً الى مستوى الموقف السياسي الجذري .

« اذا ما ازداد عدد الفنيين في النقابات ،فستكون هذه فرصة ، من وجهة النظر السياسية ، للناطقين بلسان الليبراليين والبورجوازيين الصغـــار الصغار للخلط بين « مصالح العمل » ومصالح المجتمع ككل من غير ان يقع عليهم تثريب . ولا شك في ان النقابات الجماهيرية سيتسع نطاقهـــا كمجموعات ضاغطة ، ولكن لا شك ايضاً في ان الناطقين بلسانها سيجدون انفسهم منقادين ومدفوعين الى مساومات لها تأثيرها على السياسة الاقتصادية القومية » [1] .

وفي مثل هذه الشروط يتوجب على المشاريع الخاصـــة ، ما دامت حريصة على وأد الميول الانفجارية ، ان تتكيف وتكيف اقتصادها تماماً مع مقتضيات دولة الرفاه . وهذه المقتضيات تستوجب زيادة مرموقة في

---

[1] ك. رايت ميلز « الفنيون » نيويورك ١٩٥٦ ص ٣١٩ .

النفقات والتدخلات الحكومية ، وتنسيقاً في التخطيط على الصعيد القومي والأممي ، وزيادة في ميزانية برنامج المعونة الاجنبية ، ووجود ضمان اجتماعي حسن التنظيم وأشغال عامة واسعة النطاق ، وربما أيضاً القيام بتأميم جزئي. وإنني لأعتقد أن الفئات ذات المصالح السائدة ستقبل هذه المطالب تدريجياً وبلا تردد وأنها ستعهد بامتيازاتها الى سلطة اكثر فاعلية .

أما فيما يتعلق بمقـاومة التغير الاجتماعي في النمط الآخر من الحضارة الصناعية ، وأعني المجتمع السوفياتي ، فان هناك سببين يحولان دون اجراء مقارنة بينه وبين مقاومة التغير في مجتمعنا الغربي : السبب الأول هو أن المجتمع السوفياتي ما يزال بعد من زاوية الامن في مرحلة سابقة من التصنيع وما تزال فيه قطاعات واسعة لم تبلغ بعد المستوى التكنولوجي الراهن ، والسبب الثاني هو أن مؤسساته الاقتصادية والسياسية مختلفة في بنيتها اختلافاً جوهرياً (التأميم الشامل ونظام الحزب الواحد) [1] .

ان العلاقات الوثيقة القائمة بين هذين المظهرين تجعل التحليل صعباً . فالتصنيع في البلاد السوفياتية يتم ، بحكم التأخر التاريخي ، من غير أن يعتمد على التبذير ومن غير أن يحد من الانتاجية كما هو الحال في مجتمعنا الغربي حيث يفرض الربح مصالحه . بل ان التصنيع السوفياتي بحاجة على العكس الى السهر على أن يلبي التخطيط الحاجات الحيوية بعد تلبية الحاجات العسكرية والسياسية وربما في آن واحد .

واذا كان التصنيـــع في هذه الحالة يبرهن على عقلانية اكبر ، فهل يمكن اعتبار هذه الواقعة مجرد رمز وامتياز للتأخر التاريخي ، وهل هي محكوم عليها بالزوال بمجرد بلوغ التصنيع درجة متقدمة ، وهل التـــأخر التاريخي هو الذي يستلزم من جهة اخرى – في شروط التعايش التنافسي مع الرأسمالية المتقدمة – التطوير الشامل للموارد والرقابة الشاملة عليها من

---

١ انظر هربرت ماركوز « الماركسية السوفياتية » . دار الطليعة ترجمة المعرب .

قبل نظام كلي السلطة ؟ وهل سيكون المجتمع السوفياتي قادراً ، بعد بلوغه هدفه الذي هو اللحاق بالمجتمع الرأسمالي وتجاوزه ، على تحرير الرقابات الكلية المستبدة الى حد يمكن معه حدوث تغير نوعي ؟

ان الحجة المستقاة من التأخر التاريخي والقائلة بأن التحرير يجب بالضرورة أن يفرض بالقوة ومن قبل الحكومة في شروط عدم النضج المادي والفكري ، أقول ان هذه الحجة هي عماد الماركسية السوفياتية ، ولكن أصحاب نظرية « الدكتاتورية التربوية » من أفلاطون الى روسو كانوا يدافعون عنها أيضاً . ومن السهل الهزء من هذه الحجة ولكن من الصعب دحضها ، فهي تمتاز على غيرها بأنها تأخذ في حسبانها بلا رياء مبالغ فيه الشروط المادية والفكرية التي تعوق حرية التقرير الذاتي ، الذكي والواقعي .

ثم ان هذه الحجة تزيح النقاب علاوة على ذلك من أيديولوجيا معينة تضطهد الحرية ، أعني الأيديولوجيا التي تزعم أن الحرية الانسانية يمكن أن تتفتح في إسار حياة من الكدح والفقر والسخف . ولا جدال في أن على المجتمع أن يخلق أولاً الشروط المادية التي تفتح باب الحرية لأعضائه جميعاً قبل أن يغدو مجتمعاً حراً ، عليه أن يخلق الغنى قبل أن يصبح قادراً على توزيعه تبعاً لحاجات الأفراد وقبل أن يتاح لهذه الحاجات أن تتطور بحرية ، عليه أن يجعل عبيده قادرين على التعلم والرؤية والتفكير قبل أن يعرفوا ماذا يجري وما الذي يستطيعون عمله لتبديله . ولا جدال أيضاً في أن تحرير الأرقاء يجب بالضرورة أن يأتي من الخارج ، من « الأعلى » ، بقدر ما يجري تكييفهم ليعيشوا كأرقاء وليقنعوا بهذا الدور . فهم سيكونون في هذه الحالة « مضطرين الى أن يكونوا أحراراً » ، مكرهين على « رؤية الأشياء كما هي وأحياناً كما كان يجب أن تكون » ، ومن الضروري وضعهم في « السبيل الصحيح » الذي هم عنه يبحثون[1] .

---

١ روسو : « العقد الاجتماعي » .

ولكن الحجة الآنفة الذكر لا تستطيع ، بالرغم من كل واقعيتها ، أن تجيب على السؤال الذي لا يني يزداد أهمية وإلحاحاً مع مر الزمن : من يربي المربين وأين البرهان على أنهم يملكون « مفتاح الخير » ؟ ولن يتبدل شيء في طبيعة هذا السؤال اذا ما بيّنا أنه قابل للتطبيق أيضاً على بعض أشكال الحكم الديموقراطية التي تتخذ فيها القرارات الهامة فيما يتعلق بخير الأمة من قبل ممثلين منتخبين (أو بالأحرى مفوضين من قبل ممثلين منتخبين) جرى انتخابهم ويجري في شروط من فاعلية التكييف وقبوله قبولاً حراً . وفي وسع « الدكتاتورية التربوية » أن تدافع عن نفسها بحجة (ضعيفةَ أصلاً) تقول ان المجازفة الرهيبة التي تنطوي عليها لا تقل رهبة في الواقع عن المجازفة التي تركبها في الوقت الراهن المجتمعات الليبيرالية الكبرى والمجتمعات الاستبدادية وان التكاليف في كلتا الحالتين واحدة .

بيد أن المنطق الجدلي يصر ويلح ، ضد لغة الوقائع الخام والأيديولوجيا ، على حقيقة أن العبيد يجب أن يكونوا أحراراً في المطالبة بتحررهم قبل أن يتاح لهم أن يصيروا أحراراً ، وأن الغاية يجب ان تكون ظاهرة في الوسائل حتى يمكن ادراكها . ولقد كان ماركس متنبهاً الى هذا الشرط عندما قال ان تحرر الطبقة العاملة يجب أن يكون من صنع الطبقة العاملة نفسها . والاشتراكية يجب أن تصبح حقيقة واقعة من الفعل الأول للثورة لأنها يجب ان تكون جاهزة في عمل اولئك الذين يصنعون الثورة وفي وعيهم وضميرهم .

وصحيح أن المجتمع في « المرحلة الاولى » من البناء الاشتراكي يكون « موسوماً بخصائص المجتمع القديم الذي انبثق عنه »[1] ، ولكن التغير النوعي يجري تمايزاً ابتداء من تلك المرحلة بين المجتمع القديم والجديد . ويرى ماركس أن « المرحلة الثانية تتكون حقاً وفعلاً في نطاق المرحلة

---

١ ماركس وانجلز : « برنامج غوتا » .

الأولى . ونمط الحياة الجديد نوعياً المتولد عن نمط الانتاج الجديد يظهر مع الثورة الاشتراكية ، والثورة الاشتراكية هي نهاية النظام الرأسمالي ، أو قل ان بدايتها هي نهايته . والبناء الاشتراكي يبدأ مع المرحلة الاولى من الثورة .

ومن المرحلة الاولى أيضاً يتم الانتقال على المنوال نفسه من مبدأ « لكل حسب عمله » الى مبدأ « لكل حسب حاجته » بفضل خلق قاعدة مادية وتكنولوجية وبفضل الطريقة التي تخلق بها (وهنا تكمن النقطة الحاسمة) . فالمفروض في رقابة « المنتجين المباشرين » على العملية الانتاجية أن تولّد الانتقال الجوهري الذي سيكون ما سيميز فيما بعد تاريخ البشر الأحرار عن ما قبل تاريخ الانسان . انه لمجتمع يصبح فيه هؤلاء المنتجون أنفسهم الذين كانوا في السابق مجرد عناصر « مهمتها الأولى هي الانتاج » ، يصبحون أفراداً انسانيين يخططون ويستعملون أدوات عملهم لتحقيق حاجاتهم الذاتية وملكاتهم . فلأول مرة في التاريخ سيعمل البشر ؟ ية وبصورة جماعية ضد الضرورة التي تقلص حريتهم وتحد من انسانيتهم . وآنذاك سيغدو كل اضطهاد تفرضه الضرورة ضرورة مقبولة بحرية . ولكن تطور المجتمع الشيوعي المعاصر معاكس لهذا التصور ، فهو يرجىء (أو هو مضطر الى ان يرجىء بسبب الوضع الدولي) التغير النوعي الى المرحلة الثانية ، والانتقال من الرأسمالية الى الاشتراكية ما يزال ، بالرغم من الثورة ، تغيراً كمّياً . وعلى هذا فان الانسان ما يزال مقضياً عليه من قبل أدوات عمله بأن يكون عبداً في اطار تعقيل ناجع حافل بالوعود .

لقد تطور التصنيع السوفياتي في شروط « التعايش العدائي » ، وهذا ما قد يفسر طابعه الارهابي . ولكنه حرّك في الوقت نفسه القوى التي تجعل من التقدم التقني اداة سيطرة دائمة . ومن هنا كان الأذى الذي تلحقه الوسائل بالغاية . ولسوف يحقق التقدم التقني ، اذا ما افترضنا بأن تطوره لن يتوقف بفعل كارثة او حرب نووية ، سيحقق تحسناً مطرداً في مستوى الحياة وتحرراً مطرداً من الرقابات . وسيكون في وسع الاقتصاد

المؤمم أن يستغل انتاجية العمل والرأسمال من غير ان تواجهه مقاومة بنيوية ، فيخفض ساعات العمل تخفيضاً مرموقاً ويزيد من رغد العيش . ومن الممكن ان يتحقق ذلك من دون ان تخف وطـأة الادارة الشاملة على الشعب . وليس من سبب يدعو الى الافتراض بأن التقدم التقني والتأميم سيفلحان « آلياً » في تحقيق تحرير وانعتاق لقوى النفي . بل على العكس من ذلك ، فلسوف تخف مع الزمن حدة التناقض بين القوى المنتجة النـامية وبين تنظيمها الاكراهي ــ وهو التناقض الذي اعتبره ستالين نفسه سمة من سمات التطور الاشتراكي . وكلما ازدادت قدرة الحكام على توزيـع المنتجات الاستهلاكية ، ازداد خضوع السكان وارتباطهم بشتى الفئات البيروقراطية الممسكة بزمام السلطة الآن .

ولكن حتى لو بدا ان النظام السوفياتي ونظام الرأسمالية المتقدمة يضعان عراقيل متماثلة في وجه التغير النوعي ، فان قاعدة الانتاج الاشتراكية توجد بينهما اختلافاً جوهرياً . وصحيح ان في النظام السوفياتي انفصالاً واضحاً في العملية الانتاجية بين المنتجين المباشرين (الشغيلة) وبين اولئك الذين يراقبون وسائل الانتاج ، الأمر الذي يؤدي الى ظهور تفاوتات طبقية في أسس النظام بالذات ، ولكن هذا الانفصال قد ظهر الى الوجود بفعل قرار سياسي وعلى يد السلطة السياسية بعد « المرحلة البطولية » التي عاشتها الثورة البلشفية لأمد قصير . ولقد ظل هذا الانفصال قائماً منذ تلك المرحلة ، مع انه ليس هو محرك الصيرورة الانتاجية ، ومع انه لا يمت بصلة قريبة أو بعيدة الى الانقسام الرأسمالي بين الرأسمال والعمل ، ذلك الانقسام الناجم عن ان وسائل الانتاج هي ملكية خاصة . وفي شروط كهذه تكون الدوائر الحاكمة هي نفسها منفصلة عن صيرورة الانتاج ، اي يكون في الامكان استبدالها بغيرها من غير ان تتزعزع مؤسسات المجتمع الأساسية .

ان اطروحة الماركسيين السوفياتيين تنطوي على نصف حقيقة : ان ثمة تناقضات بين « علاقات الانتاج المتأخرة وطابع القوى المنتجة » ، بيد ان

معظم هذه التناقضات يمكن حلها على نحو غير انفجاري ، ويمكن عن طريق « تغير تدرجي » الوصول الى « التطابق » المرجو بين هذين العاملين . ولكن يجب ألا يغيب عن اذهاننا ايضاً ان هذا التغير الكمي ينبغي ان يتحول الى تغير نوعي ، الشيء الذي يعني ان الدولة والحزب والخطة ينبغي ان تنقرض باعتبارها قوى مستقلة مفروضة على الأفراد . وبمقدار ما ان هذا التغير لن يمس قاعدة المجتمع المادية (الصيرورة الانتاجية المؤتمة) ، فسيقتصر على ثورة سياسية . واذا ما امكن لهذا التغير ان يفضي الى التقرير الذاتي كأساس للوجود الانساني ، في ميدان العمل الضروري بوجه خاص ، فانه سيكون اكمل ثورة في التاريخ وأعظم الانقلابات جذرية . واذا ما جرى توزيع المنتجات الضرورية للحياة بغض النظر عن مردود كل فرد ، واذا ما خفض زمن العمل الى الحد الأدنى ، واذا ما اصبحت التربية عامة شاملة وقضت على خصوصية الوظيفة بحيث يصبح في الامكان شغلها من قبل اشخاص متعددين ، تكون قد تحققت الشروط الضرورية للتقرير الذاتي ، ولكن هذه الشروط ليست هي نفسها مضامين التقرير الذاتي . ان في وسع ادارة من الادارات ان تخلق شروطاً كهذه ، ولكن تحققها سيعني نهاية هذه الادارة . ولا ريب في ان اي مجتمع صناعي حر وناضج سيظل خاضعاً لتقسيم العمل ، وسوف يترتب على هذا التقسيم تفاوت في الوظائف . والحاجات الاجتماعية الواقعية والمقتضيات التقنية والفروق الجسمانية والفكرية بين الأفراد تبرر مثل ذلك التفاوت ولكن وظائف التوجيه والرقابة لن تسمح اذ ذاك بإخضاع حيـــاة الآخرين لمصالح خاصة . ان الانتقال الى مثل هذا المستوى يشكل صيرورة ثورية اكثر منها تطورية ، حتى ولو كانت نقطة الانطلاق اقتصاداً مؤتماً ومخططاً برمته .

فهل هناك ما يسمح لنا بالاعتقاد بأن النظـــام الشيوعي سيخلق (أو سيضطر بالاحرى الى ان يخلق تبعاً لمقتضيات السياق الدولي) ضمن [illegible] بناه شروطـاً تسهل انتقالاً كذاك ؟ ان هذه الفرضية تنقضها [illegible]

اعتبارها ووزنها . فالبيروقراطية الراسخة الأقدام ستقاوم أولاً بدل قواها مثل هذا التطور وهي تجد في الكفاح المستميت ضد العالم الرأسمالي مبررات تلك المقاومة ، باعتبار ان ذلك الكفاح هو احد الشروط الأساسية للتحرر .

واذا كنا نريد فهم هذه الظاهرة ، ينبغي لنا الابتعـــاد عن مفهوم « الحاجة الفطرية الى السلطة » الذي هو عديم النفع لنا بالمرة من هذه الزاوية . فهو مفهوم سيكولوجي غامض وجلف لا يمكن استخدامه في تحليل التطورات الاجتماعية . وليست المسألة هي معرفة ما اذا كانت البيروقراطيات الشيوعية « ستتخلى » عن وضعها الممتاز عندما يكون التغير النوعي قد اصبح ممكناً ، وانما المشكلة هي معرفة ما اذا كانت تلك البيروقراطيات قادرة على منع التطور الذي يستدعيه التغير النوعي . والحقيقة انها بحاجة ، اذا ما ارادت ان تمنع ذلك التغير ، الى ايقاف التطور المادي والفكري عند مستوى محدد يمكن معه للسيطرة العقلانية والمربحة ان تستمر ويمكن معه ايضاً اخضاع للسكان المسيطر عليهم لعملهم وربطهم بمصالح الدولة او بمصالح سائر المؤسسات القائمة . وهنا ايضاً يمثل التعايش العالمي عاملاً حاسماً ، ولقد كان بالفعل عاملاً حاسماً طوال حقبة مديدة في الوضع الداخلي للمجتمعات المتعارضة . ولعل الحاجة الى استخدام التقدم التقني استخداماً كاملاً ، والحاجة الى البقاء على قيد الحياة بفضل مستوى معيشي ارفع ستمكّنان من التغلب على مقاومة البيروقراطيين .

وأود هنا ان اضيف بعض الملاحظات بصدد البلدان النامية . والكثيرون يعتقدون ان تقدم هذه البلدان يمكن ان يغير آفاق البلدان الصناعية المتقدمة وأنه قد يشكل « قوة ثالثة » تتمتع بامكانيات النمو على اساس من استقلال نسبي . ولكن لنعد الى مصطلحات المناقشة السابقة ولنتساءل عما اذا كان بحكم المؤكد ان البلدان المستعمرة او نصف المستعمرة سابقاً ستتبنى صيرورة للتصنيع مختلفة اختلافاً جوهرياً عن صيرورة الرأسمالية والشيوعية المعاصرتين ؟ وهل هناك في ثقافة هذه البلدان وتقاليدها ما يشير الى امكانية التطور في

اتجاه كذلك ؟ اني سأقصر الكلام على البلدان المتأخرة التي سارت فعلاً في طريق التصنيع ، اي البلدان التي يتعايش فيها التصنيع مع ثقافة ما قبل صناعية ومعادية للصناعة (الهند ومصر) .

ان هذه البلدان قد شرعت بصيرورة التصنيع بينما سكانها غير مهيئين للانتاجية التكنولوجية والفاعلية التكنولوجية وللعقلانية التكنولوجية التي هي قوى المجتمع للحركة . وبعبارة اخرى ، ان قسماً كبيراً من سكانها لم يغد بعد قوة عمل منفصلة عن وسائل الانتاج . فهل تساعد هذه الشروط على ولادة شكل اصيل من الجمع بين ظاهرة التصنيع وظاهرة التحرر ؟ اذا كان الجواب بالايجاب فهذا معناه ولادة نمط جديد كل الجدة من التصنيع ، يبنى فيه الجهاز الانتاجي وفقاً لحاجات السكان الحيوية ويكون هدفه « تهدئة » النضال في سبيل الوجود .

ان التصنيع في هذه البلدان لا يبدأ انطلاقاً من نقطة الصفر . فهو يظهر في وضع تاريخي ينبغي فيه البحث عن قسم كبير من الرأسمال الاجتماعي الضروري للتراكم البدائي في الخارج : في الكتلة الرأسمالية او في الكتلة الشيوعية او في كلتا الكتلتين . كما ان في تلك البلدان رأياً واسع الانتشار مفاده ان الحفاظ على الاستقلال يستوجب سرعة التصنيع وبلوغ مستوى عال بما فيه الكفاية من الانتاجية لضمان استقلال ذاتي نسبي في التنافس بين الماردين .

وبمقتضى هذه الفرضية يتوجب على المجتمعات المختلفة اثناء تحولها الى مجتمعات صناعية ان تتجاوز بأسرع ما يمكن الأشكال ما قبل التكنولوجية . وهذا الواجب مطروح بوجه خاص على البلدان التي ما تزال فيها الحاجات الحيوية الأساسية للسكان غير ملباة ، والتي تحتاج الى انتاج وتوزيع ممكننين وموحدي النمط بهدف رفع مستوى الحيـــاة الشديد الانخفاض . وتشكل العادات والتقاليد ما قبل التكنولوجية بل ما قبل البورجوازية في هذه البلدان ثقلاً ميتاً يواجه اي تطور مفروض بمقاومة كبيرة . فصيرورة المكننة

(بوصفها صيرورة اجتماعية) تتطلب الخضوع لنظام من السلطات المغفلة وتستلزم تدميراً شاملاً للقيم التقليدية والمؤسسات ، ومن قبيل ذلك وضع حد لطابع التقديس المضفى على هذه التقاليد والمؤسسات ، وهذا ما لم يتحقق منه حتى الآن سوى بدايته وبصعوبة كبيرة . فهل يمكننا ان نتوقع نجاح البلدان المتخلفة في التغلب على هذه المقاومة بأساليب ديموقراطية وليبيرالية ؟ هل يمكننا الاعتقاد ان هذه البلدان ستفلح في تنفيذ القفزة التاريخية من المجتمع ما قبل التكنولوجي الى المجتمع ما قبل التكنولوجي الذي سيكون فيه الجهاز التكنولوجي المروّض اساساً لديموقراطية اصيلة ؟ الحق ان هذه البلدان التي تفرض على نفسها تطوراً اهوج ستعرف على ما يبدو مرحلة لتكون فيها الادارة شاملة ، كما ستكون اعنف وأقسى من ادارة المجتمعات المتقدمة في المرحلة ذاتها : فنقطة انطلاق هذه المجتمعات هي بالفعل منجزات العصر الليبرالي . ولنلخص ونقل ان هذه البلدان النامية هي على وشك الاستسلام اما لشكل من الاستعمار الجديد (وما اكثر انواع الاستعمار) واما لنظام من التراكم البدائي ذي طابع ارهابي بهذا القدر او ذاك .

ولكن يبدو مع ذلك ان هنـــاك امكانية لتطور آخر[1] . فاذا كانت اشكال الحياة والعمل التقليدية في البلدان المتخلفة تقاوم بقوة التصنيع والتكنولوجيا ، واذا كان منظور الحياة الأرغد والأيسر لا يفلح هو نفسه في القضاء على هذه المقاومة ، افلن يكون في وسع التقدم والتصنيع ان يجدا اشكالاً مستوحاة من تلك التقاليد ما قبل التكنولوجية ؟

ان تحقق هذا الشكل من التقدم المتلائم مع طبيعة البـــلاد يستوجب سياسة مخططة لا تفرض تلقائياً التكنولوجيا على اشكال الحياة والعمل التقليدية ولكنها تسعى الى تطوير هذه الأشكال من خلال اسسها الخاصة ، مقصية قوى الاضطهاد والاستغلال (القوى المادية والدينية) التي حالت حتى

---

[1] انظر بهذا الصدد كتب رينيه ديمون الجيدة ، ولا سيما « الاراضي الحية » . باريس ١٩٦١ .

اليوم بينها وبين تأمين تطور الوجود الانساني . والشروط المسبقة لبلوغ هذا الهدف هي الثورة الاجتماعية والاصلاح الزراعي والنضال ضد انفجار السكان ، لا التصنيع حسب نموذج المجتمعات المتقدمة . ومثل هذا الشكل من التقـــدم المتلائم مع طبيعة البلاد ممكن تماماً في الأقاليم التي تملك من الموارد الطبيعية ما يكفي ، اذا حفظت ولم تبذر ، للاستمرار في الحياة ولتأمين حياة جديرة بهذا الاسم . اما حيث لا تكون هذه الموارد متوفرة ، أفلا يمكن ان تصبح كذلك بفضل مساعدة تدرجية وحذرة من قبل تكنولوجيا تحترم الأشكال التقليدية ؟

واذا ما تحقق مثل هذا التطور ، فسوف تظهر عندئذ شروط جديدة لم تتوفر قط ولا تتوفر الآن ايضاً في المجتمعات الصناعية المتقدمة ولا في المجتمعات الصناعية القديمة ، شروط تتاح فيها لـ « المنتجين المباشرين » الفرصة لكي يخلقوا بأنفسهم ، بعملهم الخاص وأوقات فراغهم الخاصة ، تقدمهم الخاص والقدرة على مراقبة معدل نموه واتجاهه . وانما على هذا الأساس يمكن ان يوجد التقرير الذاتي ، وان يتعالى العمل من اجل خلق البضائع الضرورية الى عمل من اجل التلبية .

ولكن حتى هذه الفرضيات المجردة لا تسمح لنا بتجاهل الحدود الخام للتقرير الذاتي . فالثورة المبدئية او الأولية التي يتوجب عليها عند إلغائها الاستغلال المادي والعقلي ان تقيم الشروط لتطور جديد ، لا يمكن تصورها الا بصعوبة في شكل عمل عفوي . واكثر من ذلك لا يمكن ان يوجد شكل من التقدم متلائم مع طبيعة البلاد الا اذا حدث تغير في سياسة الكتلتين الصناعيتين الكبيرتين اللتين تصنعان العالم اليوم بالصورة التي تشاءان ، وأعني بهذا التغير التخلي عن الاستعمار الجديد بمختلف اشكاله . وليس هناك في الوقت الحاضر اي بارقة امل تسمح لنا بتوقع حدوث تغير كهذا .

ج – دولة الرفاه ودولة الحرب

بعبارة مقتضبة : ان مستقبل دولة الرفاه هو الذي سيقرر امكانية وقف مد الثورة ، وهي امكانية قائمة بحكم سياسة السيطرة التكنولوجية . فمثل هذه الدولة تبدو قادرة على رفع مستوى الحياة عن طريق اخضاعه لارادتها . وهذه القدرة تمتاز بها جميع المجتمعات الصناعية المتقدمة التي يكون فيها الجهاز التقني كبير الفعالية – اذ هو منظم في شكل سلطة مستقلة عن الأفراد – وقادراً على تطوير الانتاجية وزيادة شدتها . واذا ما وهن ، في مثل هذه الشروط ، ساعد الحرية والمعارضة ، فلا ينبغي اعتبار هذه الظاهرة ظاهرة فكرية او اخلاقية ، وليست المسألة مسألة تدهور او فساد . انما هي بالأحرى مسألة صيرورة اجتماعية موضوعية بقدر ما يخلق انتاج وتوزيع كمية متعاظمة من البضائع والخدمات مرقفاً عقلانياً من الامتثال للتكنولوجيا .

بيد ان دولة الرفاه ، بالرغم من كل عقلانيتها ، ليست دولة تسود فيها الحرية لأنها تقلص على نحو منهجي : أ – الوقت الحر[1] القابل للاستعمال « تقنياً » ، ب – كمية ونوعية البضائع والخدمات الملبية « تقنياً » لحاجات الأفراد الحيوية ، ج – الذكاء (الواعي او اللاواعي) الذي يمكنه تصور وتحقيق امكانيات التقرير الذاتي .

ان المجتمع الصناعي الحديث لم يقلص ، بل ضاعف بالأحرى الوظائف الطفيلية والمستلبة (المخصصة للمجتمع ككل ان لم يكن للفرد) . فالاعلان والعلاقات العامة والتكييف المذهبي والتبذير المنظم لم تعد الآن نفقات لامنتجة ، وانما باتت تشكل جزءاً من تكاليف الانتاج الأساسية . ولإنتاج هذا النوع من التبذير الضروري اجتماعياً على نحو فعال ، لا بد من اللجوء الى تعقيل

---

١ « الوقت الحر » لا « وقت الفراغ » ، فهذا الاخير يميل الى ان يتطور في المجتمع الصناعي المتقدم ، ولكنه ليس حراً ، وذلك بقدر ما يكون مشروطاً بالأعمال والسياسة .

دائم مستمر ولا بد من استخدام التقنيات والعلوم المتقدمة استخداماً منهجياً. ومن هنا كان المستوى المعاشي المتنامي الذي يوفره المجتمع الصناعي بعد تغلبه على تأخره الأولي . فانتاجية العمل المتنامية تخلق فيضاً متعاظماً في الانتـاج (تحتكره وتوزعه هيئة خاصة أو هيئة عامة) يسمح بدوره باستهلاك متعاظم ، وهذا بالرغم من ان الانتاجية تميل الى ان تتنوع . وسوف يؤدي هذا الشكل ، ما دام قائماً ، الى خفض القيمة الاستعمالية للحرية ، اذ ما الداعي الى الالحاح على التقرير الذاتي ما دامت الحياة المنظمة هي الحياة الرغيدة بل هي الحياة « الخيِّرة » . وانما على هـذا الأساس العقلاني والمادي تتوحد المتعارضات ويصبح السلوك السياسي الأحادي البعد ممكناً. وانما على هذا الأساس ايضاً تُجمد القوى السياسية المتعالية الموجودة داخل المجتمع وتُلغى فعاليتها، ويبدو التغير النوعي غير ممكن إلا اذا جاء من الخارج .

إن رفض دولة الرفاه تذرعاً بأفكار مجردة عن الحرية موقف غـير مقنع كثيراً. اذ أن خسران الحريات الاقتصادية والسياسية التي هي خلاصة تقدم القرنين السابقين يمكن أن يبدو خسارة ليست ذات شأن ويمكـن التغاضي عنها في دولة قادرة على أن تجعل الحياة منظمة ادارياً ومضمونة ورغيدة . واذا كان الأفراد قانعين راضين ، واذا كانوا سعداء بفضل البضائع والخدمات التي تضعها الادارة تحت تصرفهم ، فما الداعي الى أن يعملوا للحصول عـلى مؤسسات مغايرة وعلى انتاج للبضائع والخدمات مغاير ؟ واذا كان الأفراد المكيَّفون مسبقاً في هذا الاتجاه ينتظرون أن يجدوا بين البضائع الملبية افكاراً ومشاعر وصبوات ، فما حافزهم الى أن يفكروا ويشعروا ويتخيلوا بأنفسهم؟ وطبيعي أن هذه البضائع المادية والفكرية المقدمة لهم قد تكون سيئة وفارغة وغير ذات فائـدة ، ولكن الفكر والمعرفة لا يقدمان أي حجة ضد تلبية الحاجات .

إن نقد دولة الرفاه بمصطلحات المذهب الليبرالي (الجديد أو القديم

على حد سواء) غير وارد وغير مقنع لأنه يرتبط بشروط تجاوزتها دولة الرفاه : بدرجة أدنى من الغنى الاجتماعي والتكنولوجيا . ويسفر هذا النقد النقاب عن طابعه الرجعي بمهاجمته التشريع الاجتماعي برمته والنفقات الحكومية المبررة والمرصودة لقطاعات اخرى غير قطاعات الدفاع العسكري.

وهكذا يفيد فضح وظائف دولة الرفاه الاضطهادية في حماية الوظائف الاضطهادية لمجتمع ما قبل دولة الرفاه . ففي المرحلة المتقدمة من الرأسمالية يغدو المجتمع عبارة عن نظام من التعدد المراقب ، تتحد فيه المؤسسات المتنافسة لتعزز سلطة المجموع على الفرد . بيد أن الفرد المسيَّر اداريا يؤثر بلا جدال ادارة متعددة على ادارة كلية ، لأنه واجد في واحدة من تلك المؤسسات حماية له ضد مؤسسة اخرى ، وفي واحدة من تلك المنظمات ثقلاً يعدل من رجحان كفة منظمة اخرى ، ولأنه يستطيع بفضل ذلك حساب فرص الافلات والتعويض . وسيادة القانون ، وان في حدود ضيقة ، ابعث على الاطمئنان من حكومة تقف فوق القانون أو خارجه .

ولكن اذا ما امعنا النظر في الميول الرئيسية هذا الشكل من التعدد ، أمكننا أن نتساءل عما اذا لم يكن في سبيله الى التعجيل بنهاية التعدد ؟ فالمجتمع الصناعي المتقدم نظام من سلطات متقاصة . ولكن هذه القوى يلغي بعضها البعض في مستوى أعلى ، فتربطها مصلحة مشتركة وتتحد لتدافع عن الأوضاع القائمة ولتعممها ، ولتكافح تطوراً تاريخياً معيناً ولتجمد التغير النوعي . ولا تندرج في فئة السلطات السائدة السلطات التي تنقضها في مجموعها. والسلطات السائدة تميل الى تحصين المجموع الاجتماعي بالمناعة ضد كل نفي سواء اتى من الداخل أم من الخارج . وما سياسة الردع الخارجية إلا امتداد لسياسة الردع الداخلية .

إن للتعدد واقعاً ايديولوجياً مخيباً مثبطاً . اذ يبدو انه لا يقلل التلاعب والتحكم والتنسيق ، بل يعممها ، ولا يمنع الاندماج المحتوم بل يسهله .

والمؤسسات الحرة تتنافس مع المؤسسات الاستبدادية لتجعل من العدو قوة مميتة داخل النظام. واذا كانت هذه القوة المميتة تحفز الانتاجية والمبادهات، فليس ذلك لأن « قطـاع » الدفاع يكتسب اهمية ونفوذاً اقتصاديين حاسمين فحسب ، بل ايضاً لأن المجتمع برمته يصبح مجتمعاً دفاعياً. ذلك أن العدو ماثل وحاضر ابداً . وهو لا يعلن عن وجوده عرضاً في اوقات الأزمة ، بل هو حاضر في حالة الأشياء العادية . وهو ينذر بالتهديد في ايام السلم كما في ايام الحرب (ولعل تهديده اكبر في ايـام السلم) . وهكذا يحتل مكانه في النظام ويغدو احد عناصر تلاحمه .

وليست الانتاجية المتنامية أو مستوى الحياة الرفيع هما المعرّضين للتهديد الخارجي ، وانما التهديد الخارجي موجّـه الى الطريقة التي يُستخدمان بها لايقاف التغير الاجتماعي ولتخليد العبودية . إن العدو هو القاسم المشترك بين كل ما يُفعل وما لا يفعل . ولا يمكن القول إن العدو هو الشيوعية الراهنة أو الرأسمالية الراهنة : فالعدو في كلتا الحالتين انما هو في الحقيقة شبح التحرر .

إن جنون مجمل النظام يبرر غباء الاجزاء ويجعل من الجرائم المقترفة بحق الانسانية مشروعاً عقلانياً ، واذا كان الناس ، المشروطون والمكيفون ببراعة ومهارة من قبل السلطات العامة والخاصة ، مستعدين لأن يحيـوا حياة هم فيها دوماً في حالة استنفار وتعبئة شاملين ، فلا محيـد لنا من الاعتراف بأنهم يسلكون سلوكاً عقلانياً في حضرة العدو وبأنهم يقدرون له ما يفتحه لهم من امكانيات استخدام وتوظيف في الصناعة وفي اوقات الفراغ . ولا تفقد هذا الطابع العقلاني حتى الحسابات الأكـثر جوراً وبغياً ، ومن قبيل ذلك الاعتقاد بأنه من الأفضل أن يبيـد خمسة ملايين انسان على أن يبيد عشرة ملايين أو عشرون مليوناً ، وهكذا دواليك . ومن العبث اللامجدي في هذه الحال الاعتراض على ان الحضارة التي تبرر دفاعها بمثل هذه الحسابات توقّع بنفسها قرار موتها .

وفي مثل هذه الشروط تجد الحريات المخارج التي يمكن أن توجد مكانها وتتلاشى في قلب مجمل النظام القائم . فهل يتباطأ التنافس في هذه السوق المستنفرة أم يزيد على العكس من حدة السباق على تصريف اكثر واسرع للبضائع وباتجاه اشكال رجعية اكثر فأكثر؟ وهل تتنافس الأحزاب السياسية على تحقيق السلم أم على زيادة قوة صناعة التسلح وعلى زيادة تكاليفها ؟ وهل يعمل انتاج « الوفرة » على تلبية الحاجات التي لم تلب بعد أم على العكس على تأخيرها؟ واذا كانت الفرضيات الأولى صحيحة، فهذا معناه أن الشكل الراهن من التعدد له تأثير كبير على درء التغير النوعي وأنه يتلافى « كارثة » التقرير الذاتي ولا يفجرها . واذا كان الأمر كذلك فهذا يعني ايضاً أن الديموقراطية هي انجع نظام للسيطرة .

إن صورة دولة الرفاه كما رسمنا خطوطها في الفقرات السابقة اشبه ما تكون بصورة مسخ هجين متوسط بين الرأسمالية المنظمة والاشتراكية ، بين العبودية والحرية ، بين النزعة الكلية الاستبدادية والسعادة . ومما يؤكد ذلك كون هذه الصورة ممكنة الميول الرئيسية للتقدم التقني، ولكن ما ينفي ذلك وينقضه في الوقت نفسه القوى الانفجارية . ان الإعداد للحرب النووية الشاملة يمكن أن يؤدي الى اندلاعها ، وهذا أفدح خطر يتهدد المجتمع . والتخويف منها يؤدي ايضاً دوراً معيناً ، دور منع كل محاولة للتخلص من حاجة التخويف . وثمة عوامل اخرى قابلة للاضرار بالترابط المحبب القائم بين النزعة الكلية الاستبدادية والسعادة ، بين التحكم والديموقراطية ، بين السيطرة والاستقلال الذاتي ، وباختصار ، عوامل قابلة للاضرار بالتوازن القائم بين السلوك المشروط والسلوك التلقائي ، بين الفكر المشروط والفكر الحر ، بين الانتهازية والقناعات .

إن الرأسمالية ، حتى في شكلها الأكمل تنظيماً ، تستخدم الحاجات الاجتماعية كنواظم للاقتصاد ، واضعة نصب عينيها التملك الخاص للربح وتوزيعه الخاص. وهذا يعني أنها ما زالت مستمرة في ربط تحقيق المصالح

العامة بتحقيق التوظيفات الخاصة والمصالح الخاصة . وهي ، بسلوكها هذا ، تبقي على التناقض القائم بين الامكانية المتعاظمة لتهدئة النضال في سبيل الوجود وبين الحاجة الى تشديد هذا النضال ، بين الالغاء التدريجي للعمل وبين الحاجة الى الابقاء عليه كمصدر للربح . وهذا التناقض هو الذي يؤيد الشروط الحياتية اللاانسانية لمن هم في اسفل الهرم الاجتماعي ، الفقراء ومن يعيشون على الهامش ، غير المستخدمين ومن هم غير قابلين للاستخدام ، الملونين المضطهدين ونزلاء السجون والمصحات النفسية .

أما في المجتمعات الشيوعية المعاصرة فان العدو الخارجي والتأخر التقني وتركة الارهاب تضفي على الهدف المعلن ، « ادراك المنجزات الرأسمالية وتجاوزها » ، طابعاً اضطهادياً، فالأولوية تعطى اكثر فأكثر للوسائل على حساب الغاية — تلك الأولوية التي ستفقد مبرر وجودها لو تحققت التهدئة — والرأسماليه والشيوعية مستمرتان في التزاحم على الصعيد العالمي من غير لجوء الى السلاح ، من خلال المؤسسات العالمية . فلو تحققت التهدئة لقام اقتصاد عالمي أصيل ، ولتمت استقالة الدولة القومية والمصلحة القومية والقضايا القومية ومصاهراتها الأممية . وانما ضد هذه الامكانية على وجه التحديد استُنفر العالم الراهن وعُبِّيء :

« إن الجهل واللاوعي سائدان الى درجة تزدهر معها كل انواع النزعات الشوفينية. فلا التسلح ولا صناعة القرن العشرين تسمحان للاوطان بضمان امنها وحياتها إلا عن طريق مجموعات منظمة ذات وزن عالمي على الصعيدين العسكري والاقتصادي. ولكن المعتقدات الجماعية لا تتمثل لا في الغرب ولا في الشرق التغيرات الواقعية. والدول الكبرى تشكل امبرطوريتها أو ترمم هندستها من غير أن تقبل بالتغيرات التي يجب أن تطرأ على النظام الاقتصادي والسياسي والتي يمكن أن تعطي كلا التحالفين فعالية ومعنى ».

وكذلك :

« إن الجماهير الكادحة المتألمة ، المخدوعة بالأمة والمخدوعة بالطبقة ،

تكتوي في كل مكان بنار الصراع الذي ليس لها فيه من عدو غير السادة الذين يستغلون بمهارة اضاليل الصناعة والسلطة .

« ان تواطؤ الصناعة الحديثة والسلطة ذات الطابع الارهابي لشر اعمق واقعية من المؤسسات والبنى الرأسمالية والشيوعية ، وليس من شأن أي ديالكتيك ضروري أن يزيله ويستأصل شأفته بالضرورة »[1] .

واذا كان النظامان الاجتماعيان « السائدان » في العالم المعاصر مترابطين ترابطاً وثيقاً ومتعلقين احدهما بالآخر ، فهذا لأن الصراع بين التقدم والسياسة ، بين الانسان وسادته قد اصبح شاملاً . فعندما تواجه الرأسمالية الشيوعية وتتحداها فانما هي تواجه في الوقت نفسه امكانياتها الخاصة : فهي تستطيع ان تطور جميع القوى المنتجة تطويراً هائلاً لو اخضعت هذه القوى المصالح الخاصة التي تمنع مثل هذا التطور من اجل الربح . وعندما تواجه الشيوعية الرأسمالية وتتحداها فانما هي تواجه ايضاً امكانياتها الخاصة : رفاهية مطردة ، حريات ، حياة اقل كآبة . ولكن النظامين شوها هذه الامكانيات ، وفي كلتا الحالتين لسبب واحد في التحليل الأخير : مقاومتها لشكل من الحياة كفيل بنسف اسس السيطرة .

---

١ : فرنسوا بيرو - المصدر المذكور آنفاً - المجلة ٣ - ص ٦٣١ - ٦٣٣ .

٣

غزو الضمير التعيس

لقد رأينا ان في المجتمع المتقدم اندماجاً سياسياً ، وان هـذه الظاهرة تعود الى انتاجية تكنولوجية متنامية والى الغزو التدريجي للانسان والطبيعة . وسوف نتطرق الآن الى دراسة ظاهرة مشابهة في مجال الثقافـة . وسوف نعتمد في هذا الفصل بعض المفاهيم الأدبية الأساسية وبعض الصور لنبين كيف ان العقلانية التكنولوجية هي في سبيلها الى تصفية العناصر المعارضة والمتعالية في « الثقافة الرفيعة » . فهذه العناصر وقعت ضحيـة صيرورة « اتضاع »[١] مهيمنة على القطاعات المتقدمة من المجتمع المعاصر .

ان نجاحات هذا المجتمع واخفقاته تضعف ثقافته الرفيعة وتدحضها . وما عبادة الشخصية والاستقلال الذاتي والمذهب الانساني والحب المأساوي والرومانسي إلا المثل الأعلى لعصر بائد . والثقافة الرفيعة ليست في سبيلها الى الانحطاط الى ثقافة جماهيرية ، وكل ما هنالك ان الواقـع يضع في قفص الاتهام تلك الثقافة الرفيعة : هذا ما يجري الآن . ان الواقع يتجاوز

---

٢ – يستخدم ماركوز هذا المصطلح كنقيض لمصطلح « التصعيد » أو « التسامي » ـ المعرب ـ.

الثقافة . والانسان يستطيع اليوم ان يفعل اكثر مما يفعله الأبطال وانصاف الآلهة الذين اعلت ثقافته من منزلتهم . وقد حل الكثير من المشكلات التي كانت تبدو وكأن لا حل لها . ولكنه خان ايضاً ودمر الحقيقة التي كان يجسدها تسامي الثقافة الرفيعة . ولا مجال للشك بالطبع في ان الثقافة الرفيعة كانت دوماً متناقضة مع الواقع الاجتماعي ، اذ لم يكن يتذوق ثمارهـــا ويجسد مثلها العليا سوى اقلية صاحبة امتيازات . ولقد تعايشت دوماً دائرتا المجتمع المتناحرتان . فلقد كانت الثقافة الرفيعة سلسة القياد دوما، ونادراً ما اوقعت مثلها العليا وحقيقتها الاضطراب في ركائز الواقع .

ان التناحر بين الواقع الثقافي والواقع الاجتماعي آخذ اليوم بالتراخي . فالعناصر المعارضة ، المتغرّبة ، المتعالية ، التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعداً آخر للواقع ، هي في سبيلها الى الزوال . وتصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم الآن عن طريق نفي « القيم الثقافية » واطراحها، بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم ، وعن طريق اعادة انتاجها وتوزيعها على نطاق واسع .

ان هذه القيم هي في الواقع ادوات للتلاحم الاجتماعي . وعظمة الفن الحر والأدب الحر ومُثُل المذهب الانساني وافراح الفرد واتراحه وتحقق الشخصية الانسانية تشكل جميعها عناصر هامة في التنافس بـــين الشرق والغرب . وهي شهادة ساطعة وثقيلة ضد الاشكال الراهنة للشيوعيـــة ، ويجري يومياً التلاعب بها وبيعها . وليس من اعتبار لكونها متناقضة مع المجتمع الذي يبيعها . وكما ان الناس يعلمون او يشعرون بأن اعـــلانات الدعاية والبرامج السياسية ليست بالضرورة صحيحة او صادقة ، ولكنهم عاكفون مـــع ذلك على الاستماع اليها وعلى قراءتها بل منقادون لهـــا ولإيحاءاتها، كذلك فانهم يقبلون بالقيم التقليدية ويعتبرونها جزءاً من عدتهم الفكرية . واذا كانت وسائل الاتصال الجماهيري تخلط على نحـــو منسق ومموّه في غالب الأحيان بين الفن والسياسة والدين والفلسفة والتجارة، فانها

لا تقصِّر في الوقت نفسه في ارجاع هذه المجالات الثقافيـة الى قاسم مشترك : الشكل البضاعي . فموسيقى الروح هي ايضاً موسيقى تجارية . وليس من اعتبار إلا للقيم التبادلية ، أما الحقيقة فلا وزن لها. ان عقلانية النظام القائم تتركز على القيمة التبادلية ، ولها الأولويـة على كل عقلانية اخرى .

ان كلمات الحرية والامتلاء الكبيرة التي يلفظها الزعماء والسياسيون في حملاتهم ، على الشاشات والموجات وفوق المنابر ، لا معنى لهـا إلا في سياق الدعاية والأعمال والانضباط والترويح عن النفس ، وخارج هـذا السياق تصبح اصواتاً لا دلالة لها. ان هذا التشابه بين المثل الأعلى والواقع يبين الى اي حد تم تجاوز المثل الأعلى . فهذا المثل الاعلى، المسلوخ عن المجال السامي للروح او الفكر او الداخليـة ، يُصار الى التعبيـر عنه بمصطلحات ومعادلات عاملية. تلكم هي العناصر التقدمية في الثقافة الجماهيرية. واذا كانت هذه الثقافة قد شوهت فهذا لأن المجتمع الصناعي المتقدم يملك الآن امكانية تجسيد مثلها العليا . فهذا المجتمع قادر على ان يقلص تدريجياً المجال المتسامي الذي صورَ شرط الانسان واضفى عليه صفة مثالية ووضعه في قفص الاتهام . وهكذا تصبح الثقافة الرفيعة جزءاً لا يتجزأ من الثقافة المادية . وتفقد بالتالي ، بحكم تحولها هذا ، الكثير من حقيقتها .

ان الثقافة الرفيعة للغرب ــ الذي ما يزال مجتمعه الصناعي مستمراً في تلقين اعضائه القيم الجمالية والفكرية والأخلاقية ــ كانت ثقافة ما قبـل تكنولوجية بالمعنى الوظيفي والتاريخي للكلمة على حد سواء . وكانت تدين بقوتها لتجربة عالم لم يعد له وجود ولا تمكن العودة اليه لأن المجتمـع التكنولوجي قد جعله مستحيلاً بكل ما في الكلمة من معنى . لقد كانت بالدرجة الأولى ثقافة اقطاعية، حتى عندما كان العالم البورجوازي يسبغ عليها بعض قوالبه الثابتة . لقد كانت اقطاعية لأنها كانت وقفـاً على بعض الاقليات صاحبة الامتيازات، ولأنه كان فيها عنصر رومانسي (سنتحدث

عنه عما قليل) ، وكانت اقطاعية بوجه خاص لأن آثارها الاصيلة كانت تعبر عن نفور منهجي وواعٍ من عالم الاعمال والصناعة ، ومن نظامه القائم على الحساب والربح .

وبالرغم من ان هذا النظام البورجوازي قد مُثِّل كثيراً في الأدب والفن ، وبصورة ايجابية احياناً (لدى رسامي القرن السابع عشر الهولنديين على سبيل المثال ، وفي قصة غوته « سنوات تدريب ولهلم مايستر » وفي الرواية الانكليزية في القرن التاسع عشر ، وفي روايات توماس مان) ، فقد ظل نظاماً مظلماً ، محطماً ، مدحوضاً من قبل بعد آخر غير قابل للاندماج ومناقض لعالم الأعمال الذي كان ينفيه ويشير اليه باصبع الاتهام . وهذا البعد لا يمثله في الأدب الأبطال الدينيون او الروحيون او الاخلاقيون (فهم غالباً ما يؤيدون النظام القائم) وانما تمثله طبائع ممزقة . وعلى سبيل المثال الفنان والعاهرة والزانية والمجرم الكبير والمنفي والمحارب والشاعر الملعون والشيطان والمجنون ، أي اولئك الذين لا يكسبون حياتهم او على الاقل لا يكسبونها بصورة عادية ونظامية .

وصحيح ان هذه الطبائع لم تختف من أدب المجتمع الصناعي المتقدم . ولكنها لم تبق على قيد الحياة إلا بعد تحولها جوهرياً : المرأة الشهوانية الجامحة ، البطل القومي ، الفتى الغاضب ، ربة البيت المنهارة عصبياً ، رجل العصابات ، النجم اللامع ، الزعيم ، القائد الساحر. ولهؤلاء وظيفة مغايرة ومعاكسة لوظيفة روادهم الثقافيين . فهم ما عادوا صوراً لأسلوب آخر في العيش ، ولكنهم بالأحرى صور او اشكال للحياة نفسها ، ليست مهمتهم نفي النظام القائم وانما توكيده .

لا ريب في ان عالم روادهم كان عالماً متأخراً وما قبل تكنولوجي يشعر براحة الضمير ازاء اللامساواة والكد والعناء ، عالماً يرى في العمل حظاً عاثراً مقدوراً ، ولكنه كان عالماً لم يكن قد نظم بعد الانسان والطبيعة على شكل اشياء وادوات . ولقد كانت الثقافة الماضية ، بأصول

اشكالها وطرائقها ، وبأسلوب ادبها وفلسفتها ومفرداتها ، كانت تعبر عن ايقاع وفحوى عالم تشكل فيه الوديان والغابات ، القرى والمضافات ، النبلاء والأشرار ، الأبهاء والقصور والبلاطات ، جزءاً من الواقع المعاش . وفي شعر تلك الثقافة ما قبل التكنولوجية ونثرها كان يتمثل ايقاع الذين يسيرون مترجلين أو يستقلون المركبات ، ايقاع الذين يملكون الوقت الكافي ليفكروا ويتأملوا ويحسوا ويرووا والذين يجدون في هذه لذة ما بعدها لذة .

انها لثقافة بائدة وبالية لا يمكن لغير الأحلام الصبيانية والارتباطات الساذجة بالماضي ان تفكر بإحيائها . ولكن هذه الثقافة هي ايضاً ومن خلال بعض عناصرها الاساسية ثقافة ما بعد تكنولوجية . فصورها ومواقفها الاكثر تطرفاً تبدو كأنها صمدت امام محاولات ابتلاعها في رغد الحياة والحوافز الموجهة وهي ما تزال متسلطة على الضمير والوجدان وكأنه في وسعها الولادة من جديد والتغلب على التقدم التقني . انها تعبر عن انفصال حر وواعٍ عن أشكال الحياة الراهنة التي كانت الآداب والفنون تعارضها في الوقت نفسه الذي كانت تسبغ فيه عليها ألوان الزخرفة والزينة .

ان الاستلاب الفني ، على عكس المفهوم الماركسي عن الاستلاب المحدد لعلاقة الانسان بعمله في المجتمع الرأسمالي ، هو تعالٍ واعٍ لوجود مستلب ، هو استلاب منفصل مكانياً ومُتوسَّط . وليس النزاع مع عالم التقدم ورفض نظام الأعمال ، اللذان هما عناصر مناوئة للبورجوازية في الأدب والفن البورجوازيين ، ليسا نتيجة لنقص جمالي في هذا النظام ولا لرد فعل رومانسي يكون اشبه بتكريس اشتياقي الى شكل من حضارة على وشك الزوال . فالرومانسية مصطلح تعبير وازدراء يستخدم بسهولة لتسفيه المواقف الطليعية . ويستخدم مصطلح « الانحطاط » بالطريقة نفسها لتعيير المظاهر التقدمية والأصيلة في الثقافة ، لا لتعيير عوامل الانحطاط الحقيقية . ان الصور التقليدية للانفصال الفني هي صور رومانسية بقدر ما تكون متناقضة ، من وجهة النظر الجمالية ، مع المجتمع الذي هو في ...

الى التطور ، وهذا التناقض هو دليل صحتها وحقيقيتها ، لأن ما تحفظه وتبقيه حياً في الذاكرات انما يخص المستقبل : انها صور سعادة تتطلع الى حل المجتمع ولكن المجتمع يرفضها ويقمعها . ولقد تبنى التيار السيريالي الكبير في السنوات العشرينيات من جديد هذه الصور بمعناها الهدام والمحرر . ونستطيع عن طريق أمثلة مستقاة دونما تخير مسبق من المفردات الأدبيــة الأساسية ان نبين مكانة هذه الصور وطبيعتها والبعد الذي تكشف عنه : الروح ، الفكر ، القلب ، البحث عن المطلق ، أزهار الشر ، المرأة – الطفل ، مملكة البحر ، الزورق الثمل ، وكذلك شيطان الكحول ، شيطان المال ، دون جوان وروميو ، « المعلم المعمار » و « حين متنا احياء » .

ان مجرد تعداد هذه المفردات يبين ان هذه الصور تنتمي الى بعد ضائع . وهذا لا يعني انه تم تجاوزها بسبب اهتدائها ادبياً ، فبعض هذه الصور ما يزال ينتمي الى الأدب المعاصر وما يزال حياً في ابداعاته الاكثر تقدماً . ولكن ما ضاع انما هو مضمونها الهدام ، اي حقيقتها . ومع تحولها هذا اخذت مكانها في الحياة اليومية . وهكذا اصبحت الآثار الغريبة والمغتربة المنتمية الى الثقافة الفكرية بضائع ومنتجات مألوفة . واذا كانت تنتج وتستهلك اليوم بكميات وفيرة ، فهل هذا مجرد تعبير عن تغير كمّي ، اي هل باتت تفهم وتقدر على نحو افضل ، وبكلمة واحدة هل اضحت الثقافة ديموقراطية ؟

لقد رأى الناس دوماً في الأدب والفن (هذا عندما يريدون ان يروا فيها شيئاً ما) حقيقة نظام « أعلى » ليس مفروضاً فيه ان يزرع البلبلة ، ولا كان يزرعها فعلاً ، في عالم الأعمال . وفي العصر الحاضر تغير الفارق بين هذين الميــدانين وتغيرت حقيقتها . فالمجتمع بما له من طاقة على الامتصاص يستهلك ويستنفد مضامين الفن التناحرية بتمثله اياها . وفي ميدان الثقافة يتجلى النظام الكلي الاستبدادي الجديد في صورة تعدد وتناغم تتعايش فيه الآثار والحقائق المتناقضة على اعنف ما يكون التناقض في جو من

السلم واللامبالاة .

لقد كان الادب والفن في جوهرهما ، وقبل ان يملك المجتمع والثقافة امكانية التصالح والانسجام ، استلابيين ، وكانا يحميان التناقض ويمحضانه قوته ، اي انهما كانا يمثلان الضمير التعيس للعالم المنقسم والاخفاقات والآمال غير المتحققة والوعود المنكوث بها . لقد كانا قوة عقلانية وعرفانية ، وكانا يكشفان عن بعد للانسان والطبيعة يقمعه الواقع ويردعه . وكانت حقيقتهما تكمن في الوهم الذي يوحيان به ، في ارادتهما المصرة على خلق عالم علّق ارهاب الحياة وأقصاه عنه وسيطر عليه لأنه عرفه . تلك هي معجزة الرائعة الأدبية أو الفنية . انها المأساة المكابدة حتى النهاية وهي في الوقت نفسه نهاية المأساة : حلها المستحيل . فأن يعيش المرء حبه وحقده ، ان يعيش حقيقته ، معناه الهزيمة والاستسلام والموت . وجرائم المجتمع ، والجحيم الذي بناه الانسان للانسان ، تصبح في العمل الأدبي او الفني قوى كونية لا تقاوم .

ان التوتر بين الراهن والممكن يتجلى ، وقد تحولت صورته ، في صراع لا حل له ولا يمكن التفكير في ايجاد توفيق له الا عن طريق **شكل** العمل الأدبي او الفني ، اي عن طريق الجمال كوعد بالسعادة . فبفضل شكل هذا العمل تكتسب الظروف الآنية بعداً جديداً يبدو فيه الواقع المعطى كما هو ، فيقول الحقيقة عندئذ عن نفسه ، وتكف لغته عن ان تكون لغة الخيبة والجهل والخنوع . ان الخيال يدعو الوقائع بأسمائها فينهار ملكوتها ، وهو يبلبل اركان التجربة اليومية ويبين انها زائفة ومشوهة . ولكن الفن لا يمتلك هذه القدرة السحرية الا عندما يكون هو نفسه قدرة على النفي . وهو لا يستطيع ان يتكلم لغته الخاصة الا عندما تكون الرموز التي تدحض وترفض النظام القائم حية لما تمت .

ان « مدام بوفاري » ، رواية فلوبير ، تتميز عن غيرها من قصص الحب الحزينة في الأدب المعاصر من حيث ان المفردات التي تستخدمها

السيدة بوفاري في حياتها اليومية ما تزال تحتوي على رموز بطلة ، ومن حيث انها تقرأ قصصاً ما تزال تحتوي على صور بطلات . لقد كان قلقها مميتاً لأنه لم يكن هناك محلل نفسي ليشفيها ، ولم يكن هناك محلل نفسي لأنه كان سيعجز في عالمها ذاك عن شفائها . ولقد كانت سترفض المحلل النفسي لأنها كانت سترى فيه جزءاً لا يتجزأ من عالم مدينة يونفيل الذي كان يهدمها هدماً . ان قصتها « مأساوية » لأن اطارها الذي جرت فيه عبارة عن مجتمع متأخر ، اخلاقه الجنسية غير متحررة ، وبسيكولوجيته لم تأخذ بعد طابع المؤسسات الثابتة المعترف به . وقد « حل » المجتمع التالي او اللاحق مشكلتها بالغائه اياها ، وبديهي انه من اللغو الباطل القول بأن مأساتها او مأساة روميو وجولييت قد حُلتا في الديموقراطية الحديثة . ولكن من اللغو الباطل ايضاً نفي الماهية التاريخية للمأساة . فالواقع التكنولوجي يدمر الاشكال التقليدية ، ويدمر امكانية الانفصال الفني بالذات ، اي انه يميل لا الى الغاء بعض « الأساليب » فحسب بل الى الغاء جوهر الفن بالذات .

ان الاستلاب ليس ميزة الفن الوحيدة ، هذا مؤكد . واذا كان تحليل هذه المشكلة وصياغتها يتجاوزان اطار هذا الكتاب ، فان بعض الايحاءات يمكن ان تسلط الضوء عليها . ان الفن يبدو ، عبر عصور كاملة من الحضارة ، وكأنه اندمج بمجتمعه . والفنون المصرية والافريقية والقوطية هي امثلة مألوفة . ويوضع باخ وموزارت عادة في الجانب « الايجابي » من الفن . والحق ان مكانة العمل الفني في ثقافة ما قبل تكنولوجية وثنائية البعد ليست نفس مكانته في حضارة احادية البعد ، ولكن الانفصال يميز الفن الايجابي تمييزه للفن السلبي على حد سواء .

واذا كنا نسعى وراء تمييز حاسم ، فليس المطلوب اقامة تمييز بسيكولوجي بين الفن المخلوق في الفرح والفن المخلوق في العناء والعذاب ، بين الصحة والعصاب ، وانما القصد تبيان التمييز الذي يفصل الواقع الفني عن الواقع الاجتماعي . ان القطيعة مع الواقع الاجتماعي والمخالفة العقلانية او السحرية

سمة اساسية في الفن مهما يكن ايجابياً . وهذا الفن يقف بعيداً هو الآخر حتى عن الجمهور الذي يتوجه اليه . ومهما يكن المعبد او الكاتدرائية قريبين ومألوفين بالنسبة الى أولئك الذين يعيشون بجوارهما ، فانهما كانا يعبران عن مفارقة رهيبة او متسامية مع الحياة اليومية للعبد او الفلاح او الصانع اليدوي ، وربما ايضاً مع حياة سادتهم .

ان الفن سواء أكان طقسياً ام لم يكن ينطوي على عقلانية النفي . انه في مواقفه القصوى الرفض الاكبر ، الاحتجاج على ما هو كائن . والأساليب التي يجعل بها الانسان يظهر ويغني ويتكلم ، والتي يجعل بها الاشياء ترن ، هي انماط من الرفض ، من المقاطعة ، من اعادة الخلق لوجودها الواقعي . ولكن هذه الاشكال من النفي تدفع الغرامة المترتبة عليها للمجتمع المعادي المرتبطة به . فعالم الفن المخلوق من قبل اشكال النفي تلك ، المفصول عن عالم العمل الذي يعيد فيه المجتمع انتاج نفسه وبؤسه ، يظل على الرغم من كل حقيقته امتيازاً ووهماً .

لقد تابع عالم الفن حياته على هذا المنوال في القرن التاسع عشر وفي مستهل القرن العشرين بالرغم من كل دقرطة وتشعيب[1] . و لـ « الثقافة الرفيعة » التي ترعى استلاب الفن هذا طقوسها الخاصة وأسلوبها الخاص . فالصالون والحفل الموسيقي والأوبرا والمسرح موجودة لتخلق ولتوحي ببعد آخر للواقع . ولها من الخصائص ما للعيد ، فهي تتعالى على التجربة اليومية وتقيمها .

اما اليوم فان تقدم المجتمع التقني في سبيله الى الغاء هذه المسافة الجوهرية القائمة بين الفنون وبين نظام ما هو يومي . ان الرفض الاكبر قد أمسى مرفوضاً . وعالم الأعمال الجامح قد ابتلع او امتص « البعد الآخر » . والآثار الفنية والأدبية الموحية بتلك المسافة وهذا البعد قد اندمجت هي نفسها

---

١ نسبة الى الديموقراطية والشعب . « المعرب »

بالمجتمع وباتت تُتداول فيه باعتبارها اجزاء من العدة التي تزخرف عالم الاعمال المسيطر وتحلله نفسياً. وبالتالي باتت اشبه بسلعة تجارية، فهي تباع او تريح او تهيج. والمدافعون عن الثقافة الجماهيرية يرون ان من السخف الاحتجاج على استخدام باخ كموسيقى ناعمة في المطبخ، وعلى بيع مؤلفات افلاطون وهيغل وشللي وبودلير وماركس وفرويد في المخازن العامة. وهم يلحون على فكرة ان الكلاسيكيين قد هاجروا اضرحتهم وعادوا الى الحياة، وعلى فكرة ان الجمهور بات بالتالي مثقفاً. وهذا صحيح. ولكن اذا كانوا قد عادوا الى الحيـــاة ككلاسيكيين، فانهم بعثوا على غير ما كانوا عليه اذ حرموا من قوتهم النقضية ومن تغربهم الذي كان بُعد حقيقتهم بالذات. اذن فلقد طرأ تغير جوهري على هدف تلك الآثار الكلاسيكية ووظيفتها. فلئن كانت تلك الآثار متناقضة في الأصل مع النظام القائم، فتناقضها هذا قد زال اليوم.

ان ظاهرة التمثل الثقافي هذه سابقة لأوانها تاريخياً. فهي تحقق مساواة ثقافية ولكنها تحمي في الوقت نفسه السيطرة. ان المجتمع المعاصر يميل الى الغاء امتيازات الثقافة الاقطاعية والارستقراطية وميزاتها والى الغاء مضمونها في آن واحد. فلئن كانت حقائق الفنون الجميلة المتعالية وجماليات الحياة والفكر وقفاً على جمهور غني ومثقف، فهذا لأن المجتمع كان مجتمع قمع. ولكن لا يمكننا الافتراض بأن شيئـــاً ما قد تغير لأن هناك اليوم كتب جيب واسطوانات ميكروسيون، او لأن التربية قد عممت، أو لأنه بات في وسع المرء ان يذهب الى المسرح او الى الحفل الموسيقي من غير ان يرتدي لباس السهرة الرسمي. لقد كانت الامتيازات الثقافية تعبر عن كون الحرية مجحفة، تعبر عن التناقض بين الأيديولوجية والواقع،

---

١ فليفهمنا القارىء جيداً: ان كتب الجيب والتربية المعممة والأسطوانات الطويلة الأمد هي في حد ذاتها ظاهرة ايجابية.

تعبر عن أن هناك هوة بين الانتاج الفكري والانتاج المادي ، ولكنهـــا كانت تقيم ايضاً ميداناً مغلقاً مسوراً يمكن فيه للحقائق – التابو أن تعيش وتحافظ على كمالها المجرد بعيداً عن المجتمع الذي كان يلغيها .

أما اليوم فقد تلاشى هذا الانفصال وتلاشى معه التجاوز والوضع في قفص الاتهام . وصحيح ان النص واللهجة ما يزالان موجودين ، ولكن المسافة الفاصلة التي كانت تجعل منهما « ريحاً آتية من الكواكب الاخرى » لم تعد قائمة . لقد اصبح الانفصال الفني وظيفياً شأنه شأن الهندسة الجديدة للمسارح وقاعات الموسيقى التي هي مجرد اطار لها . ذلك لأن العقلانيـــة والشر غير قابلين للانفصال في نظر الهندسة المعمارية ايضاً . ولا جدال في أن الهندسة المعمارية الجديدة خير من سابقتها ، أي اجمل واكثر عملية من مسوخ العصر الفكتوري . ولكنها ايضاً اكثر « اندماجـــاً » : فالمركز الثقافي وثيق الصلة بالمركز التجاري أو بالمركز البلدي أو بالمركز الحكومي. ان للسيطرة جماليتها الخاصة ، وللسيطرة الديموقراطية جمالية ديموقراطية . وصحيح ان من المستحسن ان يكون في استطاعة غالبية الناس الوصول الى الفنون بمجرد ادارتهم مفتـاح الراديو أو التلفزيون أو بمجرد دلوفهم الى مخزن عام، ولكن الفنون تصبح مسننات في آلة ثقافية تعيد صب مضمونها في قوالب جديدة .

إن الانفصال الفني يمحي ويتلاشى مع سائر اشكال النفي ازاء الصيرورة القاهرة للعقلانية التكنولوجية . واهمية هذا التغير ودرجة مناعته ضد كل ارتكاس أو انقلاب في الاتجاه حقيقة لا تقبل المماراة اذا فهمناهمـــا على انهـا نتيجة التقدم التقني . ولا مفر في العصر الحاضر من اعادة تحديـــد امكانيات الانسان والطبيعة تبعاً للوسائل الجديدة التي تتيح لهـــا أن تتحقق والتي تفقد امامها الصور ما قبل التكنولوجية قدرتها وسلطتها .

إن ما كان يضفي على الانسان والطبيعة قيمتها في عالم محدود التنظيم والقدرة على التلاعب والتكييف ، في عالم فيه « نواة غير قابلة للحل »

تقاوم الاندماج ، هو الى حد كبير ذلك البعد اللامفهوم واللامغزو . أما في المجتمع الصناعي البالغ ذروة تطوره فان العقلانية التكنولوجيــة تقضي تدريجياً على تلك النواة. ولا جدال في ان العالم عندما يتحول على الصعيد المادي وعلى الصعيد الفكري تتحول معه ايضاً رموزه وصوره وافكاره . ولا جدال في ان المدن والطرق المعبدة والحدائق العامة عندما تحل محــل القرى والوديان والغابات ، وتخترق الزوارق عباب البحــيرات وتحلق الطائرات في اجواء السماء ، فان هذه الرحاب تفقد آنذاك طابعها كواقع مختلف نوعياً ولا تعود مجالات ناقضة .

وما دام التناقض هو من عمل العقل – المواجهة العقلانية بين « مــا هو غير كائن » مع « ما هو كائن » – فلا بد ان تكون هناك وسيلة لجعله قابلاً للايصال . والطليعة تناضل لايجاد هذه الوسيلــة – أو هي بالاحرى تناضل حتى لا يمتص العالم الأحادي البعد تلك الوسيلة– وتحاول ان تخلق انفصالاً او بعداً قادراً على ان يجعل الحقيقة الفنية قابلة للإيصال من جديد .

* لقد وضع برتولت بريخت المبادىء النظرية الأولية لهذه المحاولة . هل ما زال في الامكان « تمثيل العالم المعــاصر على المسرح » ؟ ذلك هو السؤال الذي يجد المؤلف المسرحي نفسه منقاداً الى طرحه ازاء الطابــع الكلي الاستبدادي للمجتمع القائم . ويمكن أن نصوغ هــذا السؤال بعبارة اخرى : هل من الممكن تمثيل العالم المعاصر بطريقة يستطيع معها المتفرج ان يتعرف الحقيقة التي تجسمها المسرحية ؟ ان برتولت بريخت يجيب بأن العالم المعاصر يمكن ان يمثل على هذا النحو بشرط أن يُمثل على انــه ذات التغير ، كحالة من النفي يجب ان تنفى . ذلك هو المبــدأ الذي يجب تعلمه وفهمه وتطبيقه . ولكن المسرح هو اولاً ، ويجب أن يكون

---

١ برتولت بريخت « كتابات في المسرح » – باريس ١٩٦٣ ص ١٦ – ٧١ .

اولاً تسلية ، ملذة . والتسلية والدراسة لا تتعارضان، وربما كانت التسلية انجع وسيلة للتعلم . وحتى يستطيع المسرح ان يكشف حقيقة العالم المعاصر خلف الحجاب الأيديولوجي والمادي وما امكانية تغيره وكيفية هذا التغيير ، ينبغي عليه تحطيم وحدة هوية المشاهد مع الأحداث التي تمثل على خشبته . وهذا يتطلب عدم اللجوء الى المبالغة في التعبير وفي العاطفية، وانما يتطلب على العكس الوقوف عن مسافة والتفكير . و « مفعول الانفصال المكاني » هذا هو الذي سيحقق الانفصال بين المتفرج والأحداث الممثلة ويتيح للمتفرج ان يتعرف العالم كما هو . ان « هذا الفن يسلخ الأشياء اليومية من دائرة الاشياء البديهية .. » ، وينبغي « ان يتلقى كل شيء طبيعي سمة ما هو خارق للعادة »[1] .

إن « مفعول الانفصال المكاني » غير مفروض على الأدب . وانما هو بالأحرى رد الأدب على خطر مذهب سلوكي شامل ، محاولة لانقاذ العقلانية مما هو سلبي . وفي هذه المحاولة يضم « المحافظ » الكبير في الأدب قواه الى قوى المجاهد الجذري . ان بول فاليري يلح على التزام اللغة الشعرية المحتم بالنفي . فاللغة الشعرية واشعارها « لا تتكلم ابداً إلا عن الأشياء الغائبة »[2] . انها تتكلم عما هو غائب ومتسلط في الوقت نفسه على عالم السلوك والكلام القائم باعتباره مشروعه المضروب عليه نطاق محكم من التحريم : لا تتكلم لا عن السماء ولا عن الجحيم ، لا عن الخير ولا عن الشر ، وانما بكل بساطة عن « السعادة » . وهكذا تتكلم اللغة الشعرية عما ينتمي الى هذا العالم ، عما هو مرئي ، ملموس ، مسموع في الانسان والطبيعة ، وعما لم يُرَ ولم يلمس ولم يسمع .

---

١ المصدر نفسه — ص ١١٢

٢ بول فاليري : « الشعر والفكر المجرد » ، المؤلفات الكاملة ، باريس ، غاليمار ١٩٥٧ ، المجلد الأول ، ص ١٣٢٤

إن اللغة الشعرية ، الخالقة والمتحركة في ميدان يجعل الحاضر غائباً ، هي لغة معرفة ، ولكنها معرفة تزعزع اسس الايجابي . ان الشعر يحقق، في وظيفته العرفانية ، مهمة الفكر الكبرى : « العمل الذي يحيي فينا ما ليس موجوداً » . فهو في تسميته « الأشياء الغائبة » يزيل سحر الأشياء الموجودة . وبكلمة واحدة ، ان الشعر هو اقتحام النظام القائم من قبل نظام مختلف للأشياء ، هو « بداية عالم »[2] .

واللغة الشعرية في محاولتها التعبير عن هذا النظام المختلف ، الذي هو تعالٍ داخل العالم الأوحد ، تظل مقيدة بالعناصر المتعالية في اللغة العادية. ولما كانت جميع وسائل النقل والايصال قد استنفرت للدفاع عن النظام القائم، فقد توحدت جميع وسائل التعبير في نمط واحد بات من المستحيل معه تقنياً ايصال المضامين المتعالية . ان وسواس الوجدان الفني — استحالة التكلم بلغة غير متشيئة وايصال السلبي — قد كف منذ مالارميه عن ان يكون وسواساً . فلقد اضحى حقيقة واقعة .

ان الأعمال الأدبية الطليعية الحقيقية ليس لها من رسالة في الواقع إلا أن تنقل القطيعة مع النقل والايصال . فلقد بات الأدب منذ رامبو ثم الدادائية ، ولا سيما السريالية ، يرفض بنية الانشاء والكلام بالذات ، تلك البنية التي ربطت عبر تاريخ الثقافة اللغة الفنية باللغة العادية . ففي الماضي كان التعبير على اساس نظام الجملة يتيح لبعدي الواقع أن يتصلا وينقلا . وكان اسمى الشعر واحط النثر يشتركان في هذه الوسيلة التعبيرية. اما اليوم فان الشعر الحديث « يدمر علاقات اللغة ويرجع الانشاء الى محطات من الكلمات »[3]

---

١ المصدر نفسه — ص ١٣٣٣ .
٢ المصدر نفسه — ص ١٣٢٧ (بصدد لغة الموسيقى) .
٣ رولان بارت : « درجة الصفر في الكتابة » — باريس ١٩٥٣ — ص ٧٢ .

ان الكلمة ترفض نظام الجملة المعقول الموحد . انها تفجر بنية المعنى المقرر سلفاً، وتصبح هي نفسها « شيئاً مطلقاً » لتدل على عالم لا يطاق، عالم يتفسخ ، عالم غير متصل. وهذا التدمير للبنية اللغوية يفضي الى تدمير تجربة الطبيعة :

« ان الطبيعة تصبح ههنا انقطاعاً من أشياء متوحـــدة ، منعزلة ، رهيبة ، ليس بينها من صلة غير الاضمار والافتراض . وما من انسان يختار لهذه الأشياء معنى متميزاً عن غيره او استعمالاً او وظيفـــة ، وما من انسان يرجعها او يقلصها الى دلالة معينة عن سلوك عقلي أو عـــن نية ، أي عن حنان في التحليل الأخير ... إن هذه الكلمات – الأشياء المعدومة الصلة فيما بينها والمزدانة بكل عنف انفجارها ... هذه الكلمات الشعرية تنفي البشر اذ ليس في العصر الحديث مـــذهب انساني شعري . فهذا الانشاء الواقف هو انشاء يطفح رهبة ، انشاء يصل الانسان لا بسائر البشر وانما بصور الطبيعة اللاانسانية بل الأبعد ما تكون عن الانسانية : السماء، الجحيم، المقدس، الطفولة ، الجنون ، المادة الخالصة، الخ ...»[1].

وفي سياق من الرفض لا تظهر عدة الفن التقليدية (الصور، التناغم ، الألوان) إلا في شكل « آثار » ، بقايا ، اطلال من معنى ماضٍ . وهكذا فتحت الرسوم السرياليـــة صدرها « لما ضرب عليه المـــذهب الوظيفي نطاقاً من التحريم لأنه يبين ان واقعه تشيؤ ولأنه يفضح لاعقلانية عقلانيته . إن السريالية تأسر من جديد ما يضن به المذهب الوظيفي على الانسان . وليس للالتواءات من مهمة إلا ان تظهر مـدى تأثير النواهي على الرغبة . وهكذا تنقذ السريالية اشكالاً قديمة هرمة ، الغرائز الفطرية الطامحة في السعادة والمسلطة الضوء بالتالي على ما يضن به العالم التقني على

---

١ المصدر نفسه – ص ٧٣ .

الانسان » [1]

إن اعمال برتولت بريخت تصون « وعد السعادة » الذي تنطوي عليه الأغنية العاطفية (ضوء القمر ، زرقة البحر ، حنان البيت، الاستقامة ، الحب) عن طريق تحويله الى خميرة سياسية . وابطال بريخت يغنون الفراديس الضائعة والآمال اللامنسية ، وغناؤهم هذا يتكلم عن القسوة والشح والاستقلال والغدر والكذب : انه الغناء الخائب لخيبتهم. ولكنهم في سبيلهم الى ان يعرفوا (او هم قد عرفوا) اسباب خيبتهم ، وهم لا يستعيدون حقيقة احلامهم إلا عندما يعرفون تلك الأسباب وطريقة مكافحتهم .

وكل محاولة لأسر « الرفض الأكبر » في اللغة الأدبية من جديد ستمتص وتبتلع حتماً من قبل ما تدحضه . والأدباء الطليعيون والغاضبون يتشاطرون بوصفهم كلاسيكيين محدثين دور تسلية الانسان الطيب الارادة من غير ان يفرضوا ضميره المرتاح للمتاعب والأخطار . والتقدم التقني هو الذي يبرر ظاهرة الامتصاص الثقافي تلك : فالرفض بات مدحوضاً لأن البؤس قد تراجع في المجتمع الصناعي المتقدم . والحق ان تصفية الثقافة الرفيعة هي نتيجة فرعية لغزو الطبيعة ولغزو الندرة التدريجي .

إن هذا المجتمع يلغي الواقع الحقيقي لأعز واثمن صور التعالي عن طريق دمجها بمناخ الحياة اليومية الكلية الحضور . وهكذا يقيم البرهان على ان الصراعات التي لا حل لها قد امست سلسة المراس : فالمأساة والرواية والقلق والأحلام البدائية قابلة اليوم لحل تقني أو لـ « انحلال » . ولقد بات الطبيب النفساني يهتم بمن هم على شاكلة دون جوان وروميو وهاملت وفاوست كما يهتم بأوديب : انه يعالجهم . وقادة العالم يفقدون مظهرهم

---

[1] تيودور ف. آدورنو : « ملاحظات حول الأدب » – برلين – فرانكفورت – ١٩٥٨– ص ١٦٠ .

الميتافيزيائي . فظهورهم على شاشة التلفزيون وفي المؤتمرات الصحفية وفي البرلمان والحفلات العامة هو ابعد ما يكون عن الطابـع الدرامي [1] . ومع ذلك فان نتائج افعالهم تتجاوز من بعيد حدود الدراما .

ان كل الجرائم والمظالم المقترفة بحق الانسانية تُسوى اليوم وتُبرر من قبل بيروقراطية وتنظيم عقلانيين ولكن مركزهما الحيوي غير منظور مع ذلك . وما اقل ما تملك الروح من رغبات وأسرار تستعصي على ان تصبح موضوعاً للتحليل او المناقشة المعقولة او الاستقصاء ! بل إن الوحـدة ، ذلك الشرط الذي يشد من أزر الفرد في مواجهة المجتمع ، قـد باتت مستحلية تقنياً . والتحاليل اللغوية والمنطقية تقيم الدليل على أن المشكلات الميتافيزيائية القديمة هي مشكلات موهومة ، وعلى أنه من الضروري اعادة صياغة البحث عن « معنى » الأشياء لأنه لا يعدو ان يكون اكـثر من بحث عن معنى الكلمات ، وعلى ان عالم الانشاء والسلوك الراهن يمكن ان يقدم معايير مناسبة للجواب .

انه كما نرى عالم عقلاني يسد منافذ الهرب جميعاً بحكم ثقل جهازه واستطاعاته . ولقد كانت الثقافة الرفيعة الماضية تمثل اشياء كثيرة بالنسبة الى الواقع اليومي : معارضة ، زينة ، احتجاجاً ، استسلاماً . كما كانت ايضاً ظاهر الحرية اذ كانت ترفض المسالك القائمة . ومثل هذا الرفض لا يمكن قطع الطريق عليه إلا بواسطة تعويض يبدو أبعث على الرضى من الرفض نفسه . وانما بفضل تلبية مادية تدريجية تحقق قهر المعـارضين وتوحيدهم وتحولت الثقافة الرفيعة الى ثقافة شعبية. وانما اثناء هذا التحول ايضاً ينقلب التسامي الى عكسه ، الى ما أسميناه بالاتضاع .

إن الانفصال الفني هو تصعيد ، تسام . فهو يخلق صور المواقـف

---

١ ان البطـل الثوري الأسطوري الذي يستطيـع ان يتحلى حتى التلفزيون والصحافـة ما يزال موجوداً ، وعالمه هو عالم البلدان « المتخلفة » .

غير القابلة للتوفيق مع مبدأ الواقع القائم . ولأن هـذه الصور ، بحكم كونها ثقافية ، تصبح محتملة ، بل ذات عبرة ونفع . وقد فقدت اليوم هذه الصور فعاليتها. ويمكن القول بمعنى ما إن نزولها الى المطبخ والمكتب والمخزن لتحتل مكانها فيها وتداولها بهدف تجاري وللملء اوقات الفراغ هو بمثابة اتضاع لأنه يحل تلبية مباشرة محل تلبية متوسِّطة. ولكن هذا الاتضاع يتم انطلاقاً من « مركز قوة » للمجتمع الذي يستطيع ان يبيح لنفسه أن يعطي اكثر مما كان يعطي في السابق لأن مواطنيه قد اخذوا مصالحه على كواهلهم وقدموها على انفسهم ولأن التلبيات القادر على تحقيقها هي عناصر تلاحم اجتماعي ورضى وغبطة .

ان مبدأ اللذة يمتص مبدأ الواقع ، والجنس قد حُرِّر او اطلق له العنان بالاحرى من خلال اشكال بناءة اجتماعياً . وهذه الفكرة تعني أن هنالك اشكالاً قمعية للاتضاع تدلل الغرائز والأهداف المصعَّدة بالمقارنة معها على ابتعاد اكبر وحرية اكبر ورفض اكبر تجاه التابوات الاجتماعية. ومثل هذا الاتضاع شديد الفاعلية والنجع في ميدان الجنس ، فهو هنا كما في اتضاع الثقافة الرفيعة مفعول ثانوي للرقابات التكنولوجية الاجتماعية التي تعمم الحرية عن طريق تشديد قبضة السيطرة . ولو حللنا الكيفية التي تتحول بها الطاقة الغريزية خلال استعمالها من قبل المجتمع ، لفهمنا على نحو افضل الصلة القائمة بين الاتضاع والواقع التكنولوجي . فالوقت الذى يمضيه المرء في هذا المجتمع مع الآلة ليس كله وقت عمل (أي وقت كدح منفر ولكن ضروري) والطاقة التي توفرها الآلة ليست كلها طاقة عمل . فالمكننة قد « حفظت » ايضاً الليبيدو ، قوة غرائز الحياة ، أي حررته من الأشكال التي كان يُحقَّق بها في الماضي . وهذا ما تعبر عنه بصورة رئيسية المفارقة الرومانسية بين المسافر الحديث وبين الشاعر المتشرد او الصانع اليدوي الذي يقوم بجولته ، بين جهاز التجمع في المصنع الحديث وبين ورشة الصانع اليدوي ، بين المدينة والبلدة ، بين الخبز

الصناعي والكسرة المعجونة باليد ، بين الزورق البخاري السريع والزورق الشراعي . وصحيح ان هذا العالم الرومانسي كان مشبعاً بالبؤس والعرق والوسخ وبكل ما يشكل جو اللذة والفرح ، إلا انه كان هناك «مشهد» ، واسطة نقل للتجربة الليبيدية لم تعد الآن موجودة .

ومع هذا الاختفاء (الذي هو من ضرورات التقدم التاريخية) تجرد من الطابع الإيروسي[1] بعد كامل من ابعاد النشاط والسلبية الانسانيين ، وضاق المحيط الذي كان في وسع الفرد ان يستمد منه لذة (كان في وسعه ان ينفخ فيه روحاً إيروسية فيعتبره استطالة لجسمه) ، وبالتالي ضاق « عالم » الليبيدو بالذات. وهذا ما نجم عنه تحدد موضعي وانكماش لليبيدو ، فاتحدت الإيروسية بالتجربة والتلبية الجنسيتين . فلو قارنّا على سبيل المثال بين فعل الحب في حقل وبين فعله في سيارة ، بين نزهة العشاق على طول اسوار مدينة قديمة وبين نزهتهم في شوارع مانهاتن ، لما داخلنا ريب في ان المحيط في المثالين الأولين يساهم في الاشعاع الليبيدي ويدعو اليه ويميل الى اكتساب الصفة الإيروسية بينما يتعالى الليبيدو في الوقت نفسه على مناطق اللذة الجنسية المباشرة في صورة تصعيد أو تسام غير قمعي . وعلى النقيض من ذلك يبدو المحيط الممكنن وكأنه يسد الطريق على مثل هذا التعالي الذاتي لليبيدو . وينجم عن هذا ان الليبيدو ، المحال بينه وبين توسيع حقل التلبية الإيروسية ، ينكمش من حيث تعدد اشكاله ، ولا تعود إيروسيته بقادرة على تجاوز الجنسية الموضعية (او اقل قدرة) وتصبح الجنسية بالتالي اشد حدة .

إن المجتمع التكنولوجي ، باضعافه الإيروسية وتقويته الطاقة الجنسية ، يقيم حدوداً للتصعيد والتسامي ، ويحد في الوقت نفسه من الحاجة الى التصعيد . فعلى مستوى الجهاز العقلي يبدو التوتر بين ما هو مرغوب

---

[1] نسبة الى إيروس إله الحب . « المعرب »

ومشتهى وبين ما هو ممنوع أضعف بكثير ، كما يبدو ان مبدأ الواقع ما عاد يتطلب تحويلاً عنيفاً ومؤلماً للحاجات الغريزية . وعلى الفرد ان يتكيف مع عالم يبدو وكأنه لا يطلب منه استنكافاً عن حاجاته العميقة ، عالم ليس في جوهره معادياً .

وهكذا تكون العضوية مكيفة سلفاً بشكل تقبل معه تلقائياً ما هو معروض عليها . ونستطيع اذا شئنا ان نتكلم عن « اتضاع مؤسس » بقدر ما يسبب التحرر انكماشاً في الحاجات الغريزية بدلاً من ان يكون عامل اتساعها وتطورها . والواقع ان هذا التحرر المزعوم يخدم القمع العام الراهن اكثر مما يناوئه . وقد اصبح هذا الاتضاع عنصراً اساسياً في تكوين شخصية عصرنا الاستبدادية .

لقد قيل كلام كثير عما يحققه المجتمع الصناعي المتقدم من درجة اكبر في الحرية الجنسية ، ولكنه لا يحقق ذلك الا بقدر ما تصبح هذه الحرية قيمة بضاعية وعنصراً من عناصر الأعراف الاجتماعية . ففي علاقات العمل وفي عالم العمل يباح للجسم بأن يعرض صفاته الجنسية من غير ان يكف في الوقت نفسه عن ان يكون اداة عمل . وتلك هي احدى المآثر النادرة للمجتمع الصناعي ، مأثرة أضحت ممكنة لأن العمل الشاق والملوث قد تقلص ، ولأن الملابس الرخيصة الثمن والجذابة والاهتمام بالتجميل والصحة العامة قد اضحت في متناول الجميع ، ولأن صناعة الاعلان والدعاية فرضت مقتضياتها ، الخ .

ان مستخدمات المكاتب « الفاتنات » والبائعات « الفاتنات » والمدراء الشبان والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة . اما صحبة عشيقة ظريفة محببة وهي الصحبة التي كانت وقفاً على الملوك والأمراء واللوردات — فانها تسهل التقدم في عالم الاعمال وان بالنسبة الى اشخاص لا يشغلون غير منصب متواضع للغاية .

ومما ييسر ويشجع هذا الميل العام المذهب الوظيفي الذي يريد نفسه

فنياً . فالمخازن والمكاتب تنفتح على واجهات بلورية كبيرة ، والمستخدمون فيها معرضون بصورة دائمة للأنظار ، وفي الداخل اختفت المناضد العالية والحواجز الكتيمة . وفي المجتمعات الكبيرة والضواحي البورجوازية تحطم الحاجز الذي كان يفصل بين الحياة الخاصة والحياة العامة . وهكذا أمست الصفات الجذابة التي يتمتع بها زوج او زوجة عرضة لجمهور واسع من ازواج وزوجات آخرين .

ان هذا التشريك لا يتناقض مع زوال ايروسية المحيط ، بل يكمله . فالجنس قد اندمج بالعلاقات العامة وبعلاقات العمل . ومن هنا فهو يستفيد على ما يبدو من تلبية اكبر . ولقد اتاح التقدم التقني وطراز الحياة الرغيدة امكانية ادخال عناصر ليبيدية في انتاج البضائع وتداولها . ولكن مهما تكن الطريقــة التي يمكن بها مراقبة الطاقة الغريزية وتعبئتها (فغالباً ما يوجه الليبيدو ويروض علمياً) ، حتى لو استخدمت لحماية النظام القائم : أفلا تكون باعثة على الرضى وملبية للحاجة بقصد ترويض الأفراد وسياستهم ما دامت قيادة الزورق البخاري وادارة آلة جز العشب وتسجيل ارقام قياسية في سرعة السيارة تعتبر من وسائل التسلية ؟

ان تعبئة الليبيدو وسياسته هاتين تفسران الى حد كبير خنوع الأفراد الارادي وغياب الارهاب والتحقق المسبق للانسجام بين الحاجات الفردية وبين الرغبات والاهداف والصبوات التي يتطلبها المجتمع ويفرضها . واذا كانت الحضارة الصناعيــة المتقدمة تمتاز اول ما تمتاز بالسيطرة السياسية والتكنولوجية على العوامل المتعالية في الوجود الانساني ، فان هذه السيطرة تتوكد ايضاً في دائرة الغرائز ، اذ تتم التلبية بصورة تولد الخنوع تلقائياً وتضعف عقلانية الاحتجاج .

ان التلبية التي يأذن بها المجتمع ويرغب فيها ويشجع عليها تتمتع بلا ادنى ريب بمجال اوسع بكثير ،ولكن مبدأ اللذة يواجه من خلال هــذه التلبية انكماشاً ويعاني من تقلص لحرمانه من المطالب غير القابلة للتوفيق

مع المجتمع القائم . ان اللذة التي من هذا النوع تولد الخنوع .

ان الاتضاع المنظم بنيانياً على هـذا الأساس قادر على منح ملذات ومسرات ، ولكن التسامي يصون من جانبه وعي الاستنكافات التي يفرضها المجتمع القمعي على الافراد ويصون بالتالي الحاجة الى التحرر . وصحيح ان قوة المجتمع هي التي تفرض دوماً التسامي والتصعيد ، ولكن ما يتجلى في الاستلاب انما هو الوعي التعيس لتلك القوة . وصحيح ان كل تسام يقبل بالنواهي التي يفرضها المجتمع على تلبية الغرائز ، ولكنه يخالف ايضاً هذه النواهي ويتجاوزها .

ان الأنا العليا بمراقبتها اللاشعور وبفرضها نفسها على انها هي الشعور والوعي تراقب ايضاً الرقيب ، لأن الوعي المقيِّم عندما يبكت الفعل السيء والمحظور يسجل هـذا الفعل على مستوى المجتمع لا على مستوى الفرد وحده . أما التلبيات التي يحققها مجتمع غير حر فهي تسبب على العكس من ذلك ضياعاً في الوعي وتميل الى ان تخلق ضميراً سعيداً يقبل بمساوىء ذلك المجتمع . وهذا الضمير السعيد دليل على ان صحو الفكر والاستقلال الذاتي هما في سبيلهما الى الضياع . وبالمقابل فان التسامي يتطلب وجود صحو فكر واستقلال ذاتي رفيعين ، ويؤدي دور الوسيط بين الشعور واللاشعور ، بين الصيرورة الابتدائية والصيرورة الثانوية ، بين العقل والغريزة ، بين موقف الخنوع وموقف التمرد . وهكذا يصبح التسامي في أكمل أشكاله ، في الفن على سبيل المثال ، القوة العرفانية التي تقاوم الغاء الشعور والوعي مع اقرارها به في الوقت نفسه .

ان ما للتسامي من وظيفة عرفانية يفسح المجال امام نقـد الاتضاع المتعاظم المعلن عن نفسه في المجتمع الصناعي المتقدم ووعي وظيفته الامتثالية حقاً وفعلاً . وهذا التحرير للطاقة الجنسية (والعدوانية) يحرم الى حد كبير الميول الغريزية من التعاسة والضيق اللذين يمكن ان يكشفا للوعي عما في عالم التلبية القائم من سلطة قمعية . وصحيح ان هناك ما فيه الكفاية من

الحرمانات وأن الضمير السعيد هش الى حد كبير ولا يعدو ان يكون اكثر من قشرة رقيقة ملصوقة على الخوف والتعاسة والاشمئزاز ، وصحيح ان تلك الحرمانات قابلة للاستخدام بيسر وسهولة على الصعيد السياسي لأنها قابلة لأن تصبح طاقة غريزية لنمط فاشي في الحياة والموت اذا لم يتح لها التعبير عن نفسها بوعي ، ولكن للتعاسة ايضاً اتجاهات عديدة يحجبها الضمير السعيد ويتستّر عليها ، وهذه التعاسة قابلة لأن تصبح على كل الأحوال أداة قوة وتلاحم بالنسبة الى النظام الاجتماعي . ان صراعات الفرد التعيس تبدو اليوم اسهل واكبر قابلية للعلاج من الصراعات التي قادت فرويد الى الكلام عن « شعور الضيق في الحضارة » وتحديدها يستدعي الكلام عن « شخصية عصرنا العصابية » اكثر مما يستلزم الحديث عن الصراع الأبدي بين ايروس وتاناتوس[1] .

اما ان الاتضاع المراقب قادر على اضعاف تمرد الغرائز ضد مبدأ الواقع القائم ، فهذه حقيقة نستطيع تبيّنها اذا ما قارنّا الدور الذي يلعبه الجنس في الأدب الكلاسيكي والرومانسي والدور الذي يلعبه في الأدب المعاصر . ولننتق امثلة من بين الأعمال الادبية المتحددة في جوهرها بعلاقتها بالايروسية وان كانت مختلفة متباينة : « فيدرا » لراسين ، و « المصادرات الاختيارية » لغوته ، و « ازهار الشر » لبودلير ، و « آنا كارنينا » لتولستوي . فالجنس يأخذ في هذه الاعمال شكلاً مصعّداً ومتسامياً الى ابعد الحدود ، « مُتوسّطاً » ، عاكساً له ، الا انه يظل مطلقاً ، غير مشروط ، لا يقبل التسويات . وملكوت ايروس هو في البداية ملكوت تاناتوس ايضاً . وفعل الحب هو في الوقت نفسه تدمير ، لا بمعنى اخلاقي او سوسيولوجي ، وانما بمعنى اونتولوجي . تدمير يتعالى على الخير والشر وعلى اخلاق المجتمع ، وبالتالي فهو غير قابل لأن يمت بصلة الى مبدأ الواقع القائم ، ذلك المبدأ الذي يرفضه ايروس وينبذه .

---

١ تاناتوس : إله الموت عند اليونان . « المعرب »

وبالمقابل فان ما نجده لدى مدمني اونيل ولدى ابطال فوكنر الحانقين وفي « قطار يدعى رغبة » و « قطة ذات صفيح ساخن » وفي « لوليتا » وفي سائر القصص التي تتحــدث عن مجنون هوليود ونيويورك أو عن مغامرات ربات البيوت المقيمات في الضواحي ، انما هو شكل متضع من الجنس . ففي هذه الأعمال يعلن الجنس عن نفسه بصورة اكثر واقعيــة واعظم جرأة واقل كبتاً. وبكلمة واحدة ، انه عنصر اساسي في المجتمع الذي يظهر فيه ، وليس نفياً له . وصحيح انه يظهر بصورة متوحشة ، بذيئة ، رجولية ، شرسة ، بيد انه بسبب ذلك على وجه التحديد مسالم ومعدوم القدرة تماماً على الأذى .

لقد اصبح الجنس وقد تحرر من الشكل المصعَّد الذي كان يحمــل احلامه الشكسة المتمردة ويعبر عنها — لم يكن هذا الشكــل إلا اسلوب القاص ولغته — اقول اصبح الجنس الموضوع الشائع لكل الروايات التي تتحدث عن الاضطهاد . ومن المستحيل على سبيل المثــال أنَ نقول عن امرأة شهوانية من سليلات الأدب المعاصر ما قاله بلزاك عن الغانية إستير من انها هي وحدها التي تملك ذلك الحنان الذي لا يزهر إلا في اللانهاية . إن كل ما يمسه مجتمعنا يصبح طاقة تقدم واستغلال ، طاقة استــلاب وتلبية ، طاقة حرية واضطهاد . والجنس لا يشكل استثناء .

ومن الممكن تعريف مفهوم الاتضاع المراقب بأنه تحرير متواقت زمنياً للجنسية وللعدوانية ، ومثل هذا التعريف مناقض للفكرة الفرويدية عــن كمية محددة من الطاقة الغريزية موزعة بين الغريزتين الابتدائيتين . ففرويد يرى ان العدوانية تضعف عندما تقوى الجنسية (الليبيدو) وأن الجنسية تضعف عندما تقوى العدوانية . ولكن اذا كان المجتمع يحرر الليبيــدو بوصفه جنسية جزئية وموضعية ، فانه في الواقع يضغط الطاقة الإيروسية ضغطاً فعلياً، وبالتناسب مع هذا الاتضاع تعاود الاشكال العدوانية المصعدة او غير المصعدة ظهورها . وهذه الأشكال من العدوانية بالغة الأهمية في

المجتمع الصناعي المعاصر .

فهل بلغ هذا المجتمع درجة من التعود والتسوية بات معها الأفراد الذين يعتبرون من الأساس أن انتشار النزعة العسكرية القومية امر طبيعي وسوي ، معتادين على فكرة الخطر الذي يتهددهم بالابادة والانحلال ؟ أم أنهم راضخون خانعون لأنهم لا يستطيعون شيئاً ضد هذا الاحتمال ؟ على كل الأحوال ، ان خطر الابادة هذا الذي اختلقه الانسان بنفسه ، والذي في مقدوره أن يتجنبه ويتلافاه ، والذي بات يشكل جزءاً لا يتجزأ من عدة الناس العقلية والمادية ، ما عاد قابلاً لأن يتخذ حجة لدحض النظام ولتوجيه إصبع الاتهام اليه . بل إن خطر الابادة يمكن ، بوصفه عنصراً اساسياً في عدة الناس اليومية ، أن يوثق ارتباطهم بالنظام . وأما أن هناك رباطاً اقتصادياً وسياسياً بين عدو مطلق وبين مستوى مرتفع من الحياة (وكذلك بين وجود أسواق عمل مرضية) ، فهذه حقيقية واقعة جلية بما فيه الكفاية وعقلانية بما فيه الكفاية للاقرار بها ولتقبلها .

واذا كانت غريزة التدمير (وفي التحليل الأخير غريزة الموت) مركباً هاماً من مركبات الطاقة التي تفسح المجال امام السيطرة التقنية على الانسان والطبيعة ، فان المجتمع في الوقت الذي تتعاظم فيه قدرته على التلاعب بالتقدم التقني يصبح **اعظم قدرة على التلاعب بهذه الغريزة وعلى مراقبتها والتحكم بها** ، أي على اعطائها شكلاً « انتاجياً » . وفي مثل هذه الحال يمكن للتلاحم الاجتماعي أن يتجلى بقوة على صعيد اعمق الغرائز ايضاً . ومن هنا فان الخطر الخارجي ، خطر الحرب بالذات لا يعود يلقى من معارضة ، بل انه يحظى علاوة على ذلك بتأييد غرائز الضحايا . وما هذا في واقع الأمر إلا مظهر آخر من مظاهر الاتضاع المراقب .

اذن فالاتضاع المؤسس هو مظهر من سيطرة المجتمع الأحادي البعد على التجاوز والتعالي . فهذا المجتمع يميل في ميدان السياسة والثقافة الرفيعة الى تضييق الخناق على المعارضة (الفرق النوعي) بل الى امتصاصها، بل ان

تأثيره وفاعليته يتجاوزان ذلك الى ميدان الغرائز . وعلى هذا فان الأجهزة العقليـــة الكفيلة بالتقاط التناقضات وبايجاد الحلـــول تتعرض الى الهزال والضمور . ان **الضمير السعيد** يكاد يكون هو وحده المهيمن في هذا العالم الذي ليس له من بعد غير العقلانية التكنولوجية .

إن هذا الضمير السعيد يأوي ويحمي الاعتقاد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام القائم يوزع في خاتمة المطاف الخيرات . وشيئاً فشيئاً يرى الأفراد في جهاز الانتاج عامل الفكر والعمل الأساسي الذي يستطيـــع فكرهم الشخصي وعملهم الشخصي ويتوجب عليهما أن ينصاعا له . واثناء هـــذا التحويل يلعب الجهاز الانتاجي ايضاً دور عامل اخـــلاقي . وهكذا يسلم الضمير زمام أمره للتشيؤ ، لإكراه الأشياء الكوني .

وليس ثمة من مجال للشعور بالذنب والاثم في هذا الموقف . وان لفي مقدور رجل واحد ان يعطي الاشارة التي ستبيد المئات والآلاف مـــن الناس ، ثم ان يعلن ان ضميره لا يؤنبه البتة ، بل ان يعيش سعيداً . والقوى المناهضة للفاشية التي حاربت الفاشية في ساحات الوغى استخدمت فيما بعد العلماء والجنرالات والمهندسين النازيين وجنت منهم اكبر الفائدة . ولمَ لا ما دامت هي الوريثة التاريخية للفاشية ؟ لقد اقشعر العالم في الماضي اشمئزازاً من معسكرات الاعتقال ، وها هم الناس يدربون اليـــوم على شروط حياة غير سوية : على العيش تحت سطح الأرض وفي باطنها وعلى ابتلاع قوت مشبع بالإشعاع الذري . ومن الكهنة المسيحيـــين من يصرح بأن المرء لا يخالف المبادىء المسيحية اذا منع جاره بكل الوسائل الممكنة من الدخول الى مخبئه الذري . ومن الكهنة المسيحيين من يصرح على العكس بأن من واجبه ادخاله الى مخبئه . فمن منهما المصيب ؟ الحق ان العقلانية التكنولوجية تقف ههنا من جديد خارج السياسة وفيما وراءها ، ومن جديـــد تقف موقفاً زائفاً غير أصيل ، لأنها تخدم في كلتا الحالتين سياسة الهيمنـــة والسيطرة .

« لم يكن عالم معسكرات الاعتقال يشكل مجتمعاً منفرداً في بشاعته ووحشيته . ولقد رأينا فيه صورة ، بل خلاصة العالم الاجتماعي والجهنمي الذي نغطس فيه يومياً ومنذ امد طويل »[1] .

ويبدو ان ابشع الأفعال واشنعها قابلة للقمع بصورة محكمة للغاية الى حدّ تكف معه عن ان تشكل خطراً على المجتمع وعلى مجمل مراميه العملية . او ان هذه الافعال اذا كانت تسبب اضطرابات وظيفية لدى الفرد (شأن طيار هيروشيما على سبيل المثال) ، فهي لا تسبب مثل هذا الاضطراب بالمقابل في حسن سير المجتمع . وكل ما هنالك ان احد المستشفيات النفسانية يتولى العناية بالأفراد الذين وقعوا ضحية ذلك الاضطراب .

ان الضمير السعيد ليس له من حدود ، وفي وسعه ان ينظم العاباً يلعب فيها الانسان مع الموت والتشويه ويتحد فيها العمل الجماعي مع التسلية والأهميه الاستراتيجيتين في انسجام وتناغم مفيدين . ان « مؤسسة راند » وهي معهد للأبحاث يعمل في كاليفورنيا الجنوبية الجميلة وفي خدمة الجهاز العسكري، تمارس نشاطها في جو يجمع بين الدراسة والعلم والمشكلات العسكريه وبين طيب المناخ ورغد الحياة. وقد نشرت في نشرتها الرسمية ، « انباء راندوم » ، المجلد التاسع ، العدد الأول ، مقالاً بعنوان « نجاتك الآن خير من تأسفاتك غداً » تضمن تقريراً عن هذا النوع من الألعاب ، مكتوباً باسلوب يكاد لسذاجته أن يعجزك ويشلك . ان

---

[1] أ . إيونسكو في « المجلة الفرنسية الجديدة » ، تموز ١٩٥٦ . ويقترح هرمان خان في دراسة له في عام ١٩٥٩ اجراء دراسة على السكان الذين عاشوا في وسط شبيه بوسط المخابيء الخاصة بنزلائها (على سبيل المثال « معسكرات الاعتقال وفي مقطورات البضائع التي كان الألمان يستخدمونها لنقل كتل الناس، وفي المراكب التي تنقل القوات ، وفي السجون المكتظة ، الخ). ويرى هرمان ان مثل هذه الدراسة تفيد في استخلاص مبادىء يمكن استخدامها في وضع برنامج للمخابىء .

الصواريخ تئز ، والقنبلة الهيدروجينية تنتظر ، والقذائف الموجهة تحلق في الفضاء . والمشكلة هي التالية: « ما السبيل الى حماية الأمة والعالم الحر ؟». والعسكريون على جانب عظيم من القلق لأن « الأمر قد يكلف غالياً اذا لم تُنتهز الفرص واذا اقترفت اخطاء اثناء التجارب » وفي هذه اللحظة الحرجة يدخل « الراند » الحلبة ، يدخل ملبياً الاستغاثة ، وتظهر على المسرح شعاراتِ مثل « راند المنقذ » . وليس في هذا المشهد من سرٍ البتة . فهو لا يعدو ان يكون اكثر من مشهد « يغدو العالم فيه خريطة، والصواريخ رموزاً ، والحروب خططاً وحسابات بسيطة (بسيطة للغاية) راقدة على الورق » . لقد بدل « الراند » في هذا التمثيل وجه العالم ، واصبح لعبة تكنولوجية شيقة تنفرج معها اعصاب الانسان . والمكسب ، كل المكسب للخبراء العسكريين « الذين سيستخلصون الدروس من هذه التجربة المصطنعة التي لا مجازفة فيها » ..

لعب اللعبة

« لفهم اللعبة لا بد من المشاركة فيها لأن الفهم ابن التجربة».

« ولما كان لاعبوا هذه اللعبة التي تدعى « النجاة » يأتون من مختلف اقسام الران ومن القوات الجوية ايضاً ، لذا فإن الفرقة تتألف عادة من فيزيائي ومهندس واقتصادي ، الخ ، في المعسكر الأزرق ، وتتألف من العناصر نفسها في المعسكر الأحمر .

« يمضى اليوم الأول في الاحتكاك مع اللعبة ، ودراسة قواعدها وأصولها ، على ان يكون جميع اللاعبين حاضرين . وعندما يوزعون على شكل فرق حول الخريطة ، كل في مكانه المحدد ، يمكن للعبة ان تبدأ فيحدد موجّه اللعبة لكل فريق وضعه . وهذه الأوضاع المهيأة عادة من قبل احد اعضاء لجنة الرقابة تنطوي على تقييم للموقف الدولي ساعة اللعبة، وتحتوي على بعض المعلومات بصدد سياسة الفريق المعارض، وعلى الأهداف

التي يتوجب على الفريق ان يدركها ، وعلى ميزانيته . (تُبدل الأوضاع مع كل لعبة جديدة حتى تُدرس شتى الاحتمالات الاستراتيجية) .

« وهدف الزرق في لعبتنا الافتراضية امتـــلاك طاقة ردع وتخويف طوال مدة اللعبة ، اي يتوجب عليهم امتلاك قوة قادرة على الرد على الحمر بحيث تنعدم لدى الحمر الرغبـــة في شن الهجوم . (ان الزرق مطلعون ايضاً على وضع الحمر) » .

« ووضع الحمر يفرض عليهم ان يسعوا الى ان يكونوا متفوقين قوة على الزرق » .

« وميزانيات الحمر والزرق تحدد على اساس ميزانيات الدفاع الحالية»..

ومما يبعث على الارتياح ويشد من العزائم ان نعلم ان اللعبة تلعب في « راند » منذ عام ١٩٦١ ، في مكان ما « أسفل متاهاتنا وأروقتنا » ، في مكـــان ما « تحت المطعم » ، وأن لائحـــة الصحاف على جدران معسكرات الزرق والحمر تحتوي على لائحة الأسلحة والعتاد التي تشتريها الفرق .. حوالى سبعين صنفاً » . وهناك « موجـِّه اللعبة » الذي يفسر قوانين اللعبة ، لأنه لا مناص من ان تبرز مشكلات غير متوقعة أثنـــاء اللعبة بالرغم من « السبعين صفحة والصور والرسوم البيانية المكرسة لأصول اللعبة » . ولموجه اللعبة وظيفة اخرى هامة « من دون ان ينذر اللاعبين سلفاً » . « فهو يدخل الحرب في اللعبة لتبيان فعالية القوى العسكريـــة المتواجهة » . وعندئذ تعلن اللوحة : « قهوة ، كاتو ، افكار » . ثم: راحة . و « تستمر اللعبـة فى العصور التاليـــة ، الى ان تنتهي في عام ١٩٧٢ . وآنذاك يدفن الحمر والزرق الصواريـخ ويجلسون جنباً الى جنب لاحتساء القهوة وازدراد الكاتو . إنها المرحلة المسماة بـ « ما بعد الموت». ولكن لا نخلدنّ الى الراحة فترة اطول مما ينبغي ، فهناك على كل حال « موقف عالمي واقعي لا يمكن ادخاله في لعبة « النجاة » « بلا مجازفة » انه الموقف المسمى بـ « موقف التفاوض » . ولنفرِّج عن كربنا الآن ولتقرّ

اعيننا : اذ ما يزال هناك امل واحد في الموقف العالمي الواقعي ، وهذا الأمل بعيد عن متناول « الراند » .

إنه لمن البديهي ان لا يوجد محل ، في عصر الضمير السعيد، للشعور بالذنب والإثم ، فالحساب يتولى امر الضمير . وعندما يكون كل شيء بمثابة لعبة ، لا تكون هناك من جريمة ، اذ ليست الجريمة الا اهمال هذا الكل او عدم الدفاع عنه . إن الجريمة والإثم والشعور بالذنب مسائل شخصية . ولقد جعل فرويد مهد جرائم البشرية في نفسية الفرد ، كما استخلص من الحالات الشخصية والتاريخية تاريخ مجمل المجتمع . ولقد أُلغيت اليوم هذه الرابطة التنبؤية . فأولئك الذين يوحدون انفسهم مع الكلية القائمة ، اولئك الذين يمسكون بأيديهم بزمام القيادة والدفاع يمكنهم ان يرتكبوا اخطاء ، ولكنهم لا يستطيعون اقتراف جريمة : إنهم غير مذنبين وقد يصبحون في الحالات القصوى مذنبين ، ولكن ذلك لا يكون الا يوم لا يعود في الإمكان توحيدهم مع الكلية القائمة ، اي يوم يذهبون.

٤

عالم الانشاء المغلق

« ان كل كتابة سياسية في الوضع الراهن للتاريخ لا يمكن الا ان تؤكد وتعزز عالماً بوليسياً ، كما ان كل كتابة فكرية لا يمكن الا ان تؤسس ادباً زائفاً لا يجرؤ على التصريح باسمه » .

رولان بارت

ان الضمير السعيد ـ الذي يعتقد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام يلبي الحاجات ـ هو خير مثال على الامتثالية الجديدة . وما الامتثالية الجديدة الا السلوك الاجتماعي المتأثر بالعقلانية التكنولوجية . وهي جديدة لانهـا عقلانية الى درجة لا سابق لها . وهي دعامة مجتمع حدّ من لاعقلانية العصور السابقة البدائية نسبياً (وألغاها في قطاعاته الاكثر تقدماً) ، مجتمع يطيل الحياة ويحسنها على نحو اكثر انتظاماً مما في الماضي . والحرب الذرية لما تقع بعد ، والازدهار في أوجه من المتروبولات ، ومعسكرات الابادة النازية لم تعد موجودة . والتعذيب أصبح مسألة عادية ، ولكن في الحرب الاستعمارية وعلى هامش العالم المتمدين . بيد انه هناك ايضاً يُمارس بضمير سعيد : فالحرب هي الحرب . ولكنها حرب على الهامش هي الأخرى ، فهي لا تخرب غــير البلدان « المتخلفة » . والضمير السعيد يحجب عن نفسه الصلة التي يمكن ان تكون قائمة بين هاتين الواقعتين : الحرب

والازدهار .

اما السلطة التي باتت لهذا المجتمع على الانسان فمغفورة له يومياً بسبب فعاليته وانتاجيته . واذا كان يتمثل كل ما يمسه ، واذا كان يمتص المعارضة ، واذا كان يلعب مع التناقض لعباً ، فهو انما يبرهن بذلك على تفوقه الثقافي . وكذلك فانه اذا دمر الموارد وأسرف في التبذير ، ففي هذا برهان على وفرته وعلى « درجة رفاهيته العالية » . وبعبارة واحدة : ان المجتمع قد بات في منجى من الحاجة !

أ — لغة ادارة شاملة

ان وسائل الاتصال الجماهيري التي تقوم بدور الوساطة بين السيد والعبد متشبعة بهذا النوع من الرفاهية ، بهذه البنية الفوقية الانتاجية القائمة على قاعدة المجتمع التعيسة . فوكلاء الاعلان يصنعون عالم الاتصال الذي يترجم فيه السلوك الأحادي البعد . ولغة هذا العالم هي لغة توحّد وتوحيد ، ترتقي منهجياً بالفكر الايجابي وبالعمل الإيجابي ، وتتصدى منهجياً ايضاً للأفكار النقدية والمتعالية . وتتجلى في الاشكال اللغوية السائدة حالياً مفارقة بين اشكال التفكير الجدلية والثنائية البعد وبين السلوك التكنولوجي او « عادات التفكير » الاجتماعية .

ان التوتر بين الظاهر والواقع ، بين المفعول والفاعل ، بين الموصوف والصفة يميل الى التلاشي والزوال في النمط الذي تترجم به عادات التفكير تلك . والقول واللغة يتشبعان بعناصر سحرية ، استبدادية ، طقسية . والكلام يُحرم من الالفاظ اللامباشرة الموصولة بغيرها التي هي مراحل صيرورة المعرفة والتقييم العرفاني . والمفاهيم التي تمسك بالوقائع وتتعالى عليها هي في سبيلها الى اضاعة بيانها اللغوي الأصيل . وبدون الألفاظ اللامباشرة الموصولة بغيرها تميل اللغة الى ان تعبر وتسهل التوحد المباشر بين الفاعل والمفعول ، بين الحقيقة والحقيقة المقررة ، بين الماهية والوجود ، بين

الشيء ووظيفته .

ان هذه التوحدات التي هي مظهر مميز للمذهب العاملي تظهر ايضاً في السلوك الاجتماعي ، على مستوى الكلام واللغة اذ تصير وظيفية تطرح من بنية الكلام وحركته كل العناصر غير المجانسة . ولا يستثنى من ذلك لا المفردات ولا التركيب . ان المجتمع يعبر عن مطالبه مباشرة بالأدوات اللغوية ، ولكن ذلك لا يتم بدون معارضة . فاللغة الشعبية تتصدى بسخرية مثيرة وحانقة للكلام الرسمي ونصف الرسمي . والعامية والتعابير الدارجة لم تكن قط بمثل هذا الغنى والايحاء . فلكأن رجل الشارع (او الناطق الغفل بلسانه) يؤكد انسانيته في لغته بوضعه اياها على قطب معارض للسلطات القائمة . ولكأن الرفض والتمرد اللذين تمت السيطرة عليهما على الصعيد السياسي ينفجران في مفردات تسمي الأشياء بأسمائها [1] .

بيد ان مؤسسات البحث على الصعيد العسكري ومكاتب الادارة والحكومات والآلات والخبراء في حسن سير الأمور ومعاهد التجميل (التي تجمل السياسيين عندما يظهرون على شاشة التلفزيون) تتكلم لغة مغايرة ، ويبدو في الوقت الراهن انها هي صاحبة الكلمة الاخيرة . فالكلمة هي التي تأمر وتنظم ، وهي التي تحث الناس على العمل والشراء والقبول والأسلوب المنقولة به يشكل ابداعاً لغوياً حقيقياً . فبنية الجملة مقتضبة ومركزة ومكثفة بصورة لا يتبقى معها اي توتر ، اي « فاصل » بين مختلف اجزائها . وهذا الشكل اللغوي يتعارض مع تطور المعنى ، وسأحاول ان اضرب بعض الامثلة على هذا الاسلوب .

ان مبدأ المذهب العاملي – جعل المفهوم مرادفاً لمجموعه من العمليات – يعني على الصعيد اللغوي « اعتبار اسماء الاشياء دالة بشكل مباشر على نمط

---

١ من التعابير الأميركية العامية او الدارجة ذات الدلالة العميقة : « مضيق الدماغ » اشارة الى المحلل النفسي ، و « رأس البيضة » اشارة الى المثقفين ، « انبوب الفرج » كناية عن التلفزيون ، الخ .

عملها ، وأسماء الخواص والصيرورات رموزاً للأدوات المستخدمة لكشفها وانتاجها »[1] . تلكم هي المحاكمة العقلية التكنولوجية الهادفة الى « التوحيد بين الاشياء ووظائفها »[2] .

وتشكل هذه المحاكمة العقلية ، بوصفها عادة تفكير خارجة على اللغة العلمية والتقنية ، تعبيراً عن سلوكية اجتماعية وسياسية نوعية . ففي عالم السلوك هذا تميل الكلمات والمفاهيم الى تغطية بعضها بعضاً تغطية تامة دقيقة او يميل المفهوم بالأحرى الى الامتصاص من قبل الكلمة . وما مضمون المفهوم إلاّ المضمون المشار اليه من قبل الكلمة ، المعمم والموحد نمطياً . والكلمة لا ترجع الا الى السلوك (الى رد الفعل) المكيف بالدعاية والاعلان والموحد نمطياً . وهكذا تصبح الكلمة كليشه ، وتسيطر ككليشه على اللغة المنطوقة او المكتوبة ، ويحول الاتصال آنذاك دون تطور اصيل للمعنى .

ولا مرية في ان كل لغـــة تحتوي على ألفاظ لا يحصى لها عدّ ولا تستلزم تطوراً في معناها ، كالألفاظ التي تسمي اشياء وأدوات الحياة اليومية ، والطبيعة المحسوسة ، والحاجات والرغبات الحيوية . فهذه الألفاظ مفهومة على احسن نحو عادة بحيث ان مجرد ظهورها يولد جواباً مناسباً (لغوياً او عاملياً) بالنسبة الى السياق الذرائعي الذي تقال فيه .

ولكن الوضع يختلف اختلافاً كبيراً بالنسبة الى الألفاظ التي تعبر عن الاشياء او الاحداث الواقعة خارج نطاق هذا السياق غير الموضوع موضع المناقشة . فهنا تصبح اللغة وظيفية وتسبب تقلصاً في المعنى له صدى سياسي . واذا كانت اسماء الاشياء « دالة على انماطها الوظيفية » فان انماطها الوظيفية (الحالية) تحدد بدورها الاشياء و « تحبس » معنى الاشياء نابذة بذلك سائر الاشكال الوظيفية . ان الاسم يتحكم بالجملة بصورة مستبدة ومطلقة ،

---

١ ستانلي جر : « اللغة والعلم » – في « فلسفة العلم » – نيسان ١٩٤٦ .
٢ المصدر نفسه .

والجملة تصبح توكيداً يجب قبوله ، من غير ان تكون هناك امكانيـــة لإثبات او تعديل او نفي معناه المعلن المقنن .

وفي عالم الانشاء اللغوي العام ، وفي النقاط الحيوية منه تظهر جمل تحليلية تبرر نفسها بنفسها وتؤدي وظيفتها كصيغ طقسية ، شبه سحرية . وهذه الجمل المفروضة بلا انقطاع على فكر ذاك الذي يتلقاها ، سرعان ما تحبسه في اطار الشروط التي تحددها الصيغة .

ولقد سبق ان اشرت الى الشكل الجملي للانشاء السياسي ، ذلك الشكل الذي يبرر نفسه بنفسه . فالالفاظ التي من شاكلة « الحرية » و « المساواة » و « الديموقراطية » و « السلم » تستلزم ، تحليلياً ، ترتيباً نوعياً للصفات التي تعلن عن ظهورها على نسق واحد لا يتغير بمجرد ان تكتب الكلمة او تنطق . ففي الغرب نلقى الخبر او المسند التحليلي في تعابير من شاكلة « المشروع الحر » و « المبادهة الحرة » و « الانتخـــابات الحرة » و « الفرد الحر » وفي الشرق نلقاه في تعابير من شاكلة « العمال » و « الفلاحين » و « بناء الاشتراكية » او « بناء الشيوعية » و « إلغاء الطبقات المعادية » . واذا ما خالف الكلام في اي من المعسكرين هذه البنية التحليلية المغلقة اقترف خطأ او كان لمجرد الدعاية . وهذا بالرغم من ان وسائل فرض الحقيقة المقررة وطريقة العقاب مختلفة كبير الاختلاف . وما الكلام في عالم الانشاء العام الا تنقيل للمترادفات والالفاظ المتكررة ، وهو لا يبحث البتة في الواقع عن الفرق النوعي . ان البنيـــة التحليلية تعزل الكلمة الرئيسية عن مضامينها التي تهدد بنقضها او على الاقل بوضع العراقيل امام المعنى الذي تستخدم به في التصريحات السياسية والرأي العام . والحق ان المفهوم المنزل منزلة الطقس المقدس يُكسب مناعة ضد النقض .

وهكذا فان الواقعة التي لاحظناها من ان نمط الحرية السائد هو العبودية ومن ان نمط المساواة السائد هو اللامساواة المفروضة فرضاً ، أقول ان هذه الواقعة لا يمكن التعبير عنها في التعريف المتصلب والمغلق الذي تتطلبه

لمفاهيم الحرية والمساواة هذه السلطات التي تصنع في الوقت الراهن عالم اللغة . وهكذا ايضاً نجد انفسنا امام لغة اورويل الدارجة (« الحرب انما هي السلم » و « السلم انما هو الحرب ») البعيدة اصلاً عن أن تكون لغة النزعة الكلية الاستبدادية الارهابية وحدها . وهذا لا يعني طبعاً ان لغة النزعة الكلية الاستبدادية ليست لغة اورويلية ، حتى وان لم يكن النقض بيّناً صريحاً في الجملة ، حتى وان كان حبيساً في الكلمة. وعندما يُسمى الحزب السياسي العامل على تطوير الرأسمالية والدفاع عنها حزباً « اشتراكياً » ، وعندما تسمى الحكومة المستبدة حكومة « ديموقراطية» ، وعندما تسمى الانتخابات المزورة انتخابات « حرة » ، فان هذه المعطيات اللغوية (والسياسية) الدارجة كانت موجودة قبل اورويل بحقبة طويلة .

أما ما هو جديد نسبياً فهو ان الرأي العام والخاص بات يقبل بصورة عامة بهذه الأكاذيب ، وان بشاعة مضمونها لم تعد ظاهرة للانظار . ان غزو هذ اللغة وفاعليتها شهادة على انتصار المجتمع على التناقضات التي ينطوي عليها ، وعلى ان هذه التناقضات تتجدد من غير ان تفجر النظام الاجتماعي . وما يُحول الى صيغة كلامية وشعار اعلاني انما هو على وجه التحديد التناقض الصريح والصارخ . وطبيعة تركيب الجملة المخففة من حدة التناقض توفق بين المتعارضات بادراجها سوية في بنية متينة ومألوفة. وسأحاول ان ابيّن ان « القنبلة النظيفة » و « الاشعاعات الذرية اللامؤذية» ليست سوى اختلافات متطرفة لأسلوب دارج . فلقد كان التناقض في الماضي ألد اعداء المنطق ، وهو اليوم مبدأ منطق الشرط والتكييف ، الكاريكاتور الفج للديالكتيك . انه اليوم منطق مجتمع في وسعه الاستغناء عن المنطق، مجتمع يلعب مع التدمير ويسيطر تكنولوجياً على الفكر والمادة.

إنه اساس متين للغاية يفسح المجال امام وجود عالم للإنشاء تتصالح فيه المتعارضات : وعلى سبيل المثال « طاقة تدميرية مربحة » . والتتجير الشامل يجمع بين دوائر الحياة المتناحرة السابقة ، والوصل اللغوي المتواصل

لأجزاء الكلام المتصارعة يعبر عن هذا الجمع . والحق ان من لم يتكيف منا بما فيه الكفاية يخيل اليه ان القسم الأكبر من الكتابة والكلام العامين ذو طابع سيريالي محض . إن عناوين من شاكلة « الحركة العاملة تسعى الى تنسيق الصواريخ »[1] وإعلانات من شاكلة « مخبأ فخم ضد الاشعاعات الذرية»[2] ما تزال قابلة لأن تسبب ردود افعال ساذجة كأن يلاحظ المرء ان « الحركة العاملة » و « الصواريخ » و « التنسيق » هي مصطلحات متناقضة غير قابلة للتوفيق ، او ان يصرح بأنه لا يمكن لأي لغة ولأي منطق أن يجمعا بين مصطلحات « الفخامة » و « الإشعاعات الذرية » من غير ان يقعا في الخطأ . بيد ان المنطق واللغة يصبحان عقلانيين تماماً عندما نعلم ان « غواصة ذرية حاملة للصواريخ تكلف ١٢٠ مليون دولار » وأن نموذج المخبأ الذي « يكلف ١٠٠٠ دولار » مجهز بسجادة ومروحة وجهاز تلفزيون . وفعالية هذه اللغة لا تعود قبل كل شيء الى كونها تبيع (يبدو ان عملية المخابىء لم تكن ناجحة) ، بل تعود بالأحرى الى انها تسهل التوحد المباشر بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة ، بين الأعمال الخاصة والقوة القوميـة ، بين الازدهار والإبادة المفترضة . ولا يعدو الأمر ان يكون اكثر من افتئات بسيط على الحقيقة عندما يعلن احد المسارح عن تمثيلية خاصة بمناسبة الانتخابات القومية هي مسرحية سترندبرغ « رقصة الموت »[3] . فهذا الاعلان يكشف النقاب عن ارتباط بين الوقائع تحت شكل اقل ايديولوجية مما يتصوره الناس عادة .

---

١ « نيويورك تايمز » — الأول من كانون الأول سنة ١٩٦٠ .

٢ المصدر نفسه — ٢ تشرين الثاني ١٩٦٠

٣ المصدر نفسه — ٧ تشرين الثاني ١٩٦٠ .

إن استعمال المسند التحليلي يشكل انشاء قمعياً من هذا النوع . فاقتران الاسم النوعي بنفس الصفات ، بنفس الاخبار « التفسيرية » دوماً يحوّل الجملة الى صيغة من صيغ التنويم المغناطيسي ، تفرض نفسها من كثرة تكرارها اللامتناهي على فكر من يتلقاها . وهكذا لا تعود تحضر في بال هذا الأخير المعاني الأخرى للكلمة المختلفة عنها (وربما الأصح) . وسوف ندرس فيما بعد انشاءات وتركيبات اخرى كاشفة من تلقاء نفسها عن الطابع الاستبدادي لهذه اللغة ، تعابير تضخم او تقلص بناء الجملة الذي يمنع تطور المعنى بخلقه صوراً ثابتة تفرض نفسها فرضاً مجسماً متحجراً ثقيلاً . تلكم هي تقنية الاعلان المعروفة . التقنية المستخدمة منهجياً لايجاد صورة مثبتة في الذهن وعلى النتاج في آن واحد ، وتسهل بيع الرجال والأشياء . فالكلمات والنصوص تُجمّع حول « خطوط تصدم العين » ، حول « نقاط تثير الاهتمام » ، لتشكل عناصر كفيلة بنقل الصورة وتثبيتها . ويمكن لهذه الصورة ان تكون « الحرية » او « السلم » أو « الفتى الطيب » أو « الشيوعي » أو « مس رينولد » . ويبقى على القارىء أو المستمع بعد ذلك ، وكما هو منتظر منه ، أن يقرن هذه الصور (ويجب عليه ان يقرنها) ببنية صلبة من المؤسسات والمواقف والصبوات ، وان يأتي رد فعله نوعياً ، ثابتاً ، متوقعاً .

إن نتائج هذا كله تتجاوز قطاع التجارة اللامؤذي ، وهي خطيرة فعلاً ، لأن مثل هذه اللغة هي قبل كل شيء وفي آن واحد « تخويف وتمجيد »[1] . فالجمل لها شكل اوامر موحية : انها توحي اكثر مما تبرهن . والنصيحة تأخذ هي الاخرى شكل الأمر ، كما يتخذ مجمل الاعلان طابعاً منوماً مغناطيسياً . اضف الى ذلك اكتسابه ظاهراً من ألفة كاذبة بفعل التكرار المتواصل وبفعل المهارة في استغلال المظهر الشعبي

---

١ رولان بارت : « درجة الصفر في الكتابة » — ص ٣٣ .

للإعلان . وهكذا يصل الاعلان فوراً الى الموجه اليهم — دون تمييز من حيث الوسط والتربية والوظيفة — ويؤثر عليهم في صميمية غرفة الجلوس أو المطبخ أو حجرة النوم .

والألفة نفسها توطد من خلال لغة شخصية الطابع ، لها دورها الكبير في وسائل الاتصال[1] . هذا نائبكم « انتم » ، هذا طريقكم « انتم » ، هذا مخزنكم المفضل « انتم » ، هذه صحيفتكم « انتم » ، وقد استورد « خصيصاً لكم » وهو يدعو « كم » ، الخ . وبهذه الصورة تبدو الأشياء والوظائف ، المفروضة من فوق ، الموحدة نمطياً ، المعممة ، وكأنها صنعت «خصيصاً» لكم . ولا يهم كثيراً ان صدّق الأفراد المعنيون هذه اللغة أم لا ، لأن فاعليتها تكمن في انها تشجع وتسهل توحد الأفراد ذاتياً مع الوظائف التي يؤدونها هم والآخرون في المجتمع القائم .

إن لغة الاتصال الوظيفي والموجه تفرض ، في صورها المشتطة، ومن خلال تعابير أخاذة فعلاً ، توحداً استبدادياً بين هوية الشخص الانساني والوظيفة . ومجلة « التايم » الأسبوعية مثال بارز على هذا الميل . فطريقة استعمال هذه المجلة للمضاف اليه تجعل الأفراد يبدون وكأنهم مجرد زوائد، مجرد صفات لمحلهم أو مهنتهم أو رب عملهم أو مشروعهم . ومن قبيل ذلك « شركة فولاذ بلاو الأميركية » . او « فرجينيا بيرد » أو « مصر ناصر » .كما ان الجملة الوصفية الآخذة شكل علامات وصل تخلق صورة ثابتة :

« لقد كرس رجل جيورجيا القوي ، الحاكم — ذو — الحاجبين — الواطئين وقته في الأسبوع الماضي لواحد من تلك الاجتماعات السياسية العاصفة »[1] .

---

١ انظر ليو لوفنتال « الأدب والثقافة الشعبية والمجتمع » — ١٩٦١ — ص ١٠٩ . وريشارد هوغارت « استعمالات الأدب » — بوسطن ١٩٦١ — ص ١٦١ .

٢ « ذو ناشيون » — ٢٢ شباط ١٩٥٨ .

وهكذا يذوب الحاكم ومنصبه وسماته الجسدية ووظائفه السياسية في بنية ثابتة متحجرة غير قابلة للانقسام تفرض نفسها ، ببراءتها وطابعها المباشر الطبيعيين ، على عقل القارىء . وهذه البنية لا تترك اي مجال لانفصال المعاني وتطورها وتمايزها : إنها تتحرك وتعيش كما لو كانت كلاً واحداً. ولا يستعصي بعد ذلك على المقال ، المرصع بمثل هذه الصور المشخصة ، المنومة مغناطيسياً ، أن يقدم إعلاماً فعلياً وموضوعياً . والسرد لا يخرج عن النطاق المحكم لقصة لها فائدتها الانسانية بهذا القدر او ذاك ، ويكون موسوماً في الوقت نفسه بسياسة الناشر .

واستعمال الايجاز على شكل علامات وصل ذائع على نطاق واسع . ومن قبيل ذلك « تيللر — ذو الحاجبين — الكثين » ، « أبو القنبلة — ه » ، « فون براون — مخترع الصواريخ — العريض — المنكبين » ، « عشاء — علماء — عسكريين » ، و « الغواصة — النووية — قاذفة الصواريخ » . ولعل هذه التعابير ، الشائعة بوجه خاص في الجمل التي تقرن بين السياسة والتقنية والقوات المسلحة ، ليست بنت الصدفة . وهكذا تحبس ألفاظ دالة على صفات او قطاعات مختلفة كل الاختلاف في كل واحد متين راسخ مهيب .

وتأتي النتيجة مرة اخرى سحرية ومنومة مغناطيسياً : عرض لصور تستدعي وحدة لا تقاوم ، وانسجاماً بين المتناقضات . وهكذا يولد **الأب** المحبوب والمهاب ، الأب المنجب ، القنبلة الهيدروجينية لإبادة الحياة ، ويبذل « العلماء — العسكريون » جهوداً بناءة للتخفيف من حدة القلق والألم بينما هم ينشطون على قدم وساق نشاطاً يسبب القلق والألم . ومن قبيل ذلك ايضاً ، وبدون علامات الوصل هذه المرة ، التعابير التي على شاكلة : « المجمع الحر لأخصائيي الحرب الباردة » و «القنبلة النظيفة»

---

١ المصدر نفسه .

وغيرها من التعابير التي تنسب الى الإبادة نزاهة اخلاقية ومادية . وأولئك الذين يتكلمون مثل هذه اللغة يبدون محصّنين ضد كل شيء وقادرين على كل شيء في آن واحد . وعلامة الوصل (الظاهرة او المستترة) لا توفق دوماً بين ما لا يمكن توفيقه . وغالباً ما يكون التركيب غير متنافر مثل « ابو الصواريخ العريض المنكبين » ، او مشتملاً على تهديد ، او حتى دالاً على ديناميكية مثيرة . ولكن النتيجة تبقى هي هي ، اذ توحد بنية الجملة ، تحت ضوء ساطع ، بين فاعلي وأفعال العنف والقوة والحماية والدعاية . وهكذا نرى الانسان والشيء في حال عاملية ، وعاملية فقط، ولا شيء غير ذلك .

ولا بد من ملاحظة عابرة حول الاختصارات بالأحرف الأبجدية الأولى، مثل : Nato , Seato , Un , Afl - Cid , Aeg وكذلك Ddr , Urss الخ . والحق أن غالبية هذه الاختصارات عقلانية تماماً ، وتجد تبريرها في طول المصطلح المختصر . ولكن هذا لا يمنع من ان نغامر في اعتبار بعضها « حيلة من حيل العقل » ، اذ ان الاختصار يتيح تجنب المشاكل الشائكة واللامرغوب فيها . ومثال على ذلك Nato . فهذا الاختصار لا يوحي بأن « منظمة معاهدة شمال الأطلسي » تعني حرفياً معاهدة بين أمم الأطلسي الشمالي ، ولو استعمل اسم هذه المنظمة بدون اختصار — لانطرحت اسئلة حول انتساب اليونان وتركيا اليها . والاسم المختصر لاتحاد الجمهوريات السوفياتية الاشتراكية Urss يحجب عن الانظار كلمتي الاشتراكية والسوفيت . والاسم المختصر لجمهورية ألمانيا الديموقراطية Ddr يتجنب ذكر كلمة الديموقراطية . والاسم المختصر للأمم المتحدة Un يغني عن ذكر كلمة « الوحدة » التي قد تكون مثيرة للحماسة . والاسم المختصر لمعاهدة منظمة جنوب شرقي آسيا Seato عن ذكر بلدان جنوبي آسيا التي لا

...مي اليها . والاسم المختصر لاتحاد النقابات الامير كية[1] Afl - cio لا يظهر الفروق السياسية الجذرية التي كانت تفصل في الأصل بين المنظمتين . والاسم المختصر للجنة الاقتصادية الاميركية Aec لا يشير الى اكثر من وكالة ادارية بين الكثير من الوكالات الاخرى . والحق ان الأسماء المختصرة ترجع فقط الى ما اخذ طابع المؤسسة تحت شكل يفصله عن نقيضه المتعالي. وهكذا يصبح المعنى ثابتاً ، مزوراً ، ثقيل الوطأة ، ويفقد كل قيمة ...رفانية بمجرد تحوله الى رمز صوتي مكرر .

ان هذا الأسلوب ذو طابع عيني ساحق . ذلك ان « الشيء المتحد في الهوية مع وظيفته » اكثر واقعية من الشيء المتميز عن وظيفته . والتعبير اللغوي عن هذا التوحد (في الاسم الوظيفي وفي الأشكال المتعددة من اختصار بناء الجملة) يخلق بناء ومفردات اساسية يصبح من الصعب ...ها التعبير عن الاختلاف والتمايز والانفصال . وهذه اللغة ، التي تفرض استمرار صوراً ، تحول دون تطور المفاهيم والتعبير عنها . انها تمنع من ...لال طابعها المباشر وصوتيتها الواحدة الفكر المنشيء للمفاهيم . تمنع الفكر ، لأن المفهوم لا يوحد الشيء مع وظيفته . ولعل الهدف المشروع والأوحد للمفهوم العاملي والتكنولوجي هو ان يوحد الشيء مع وظيفته ، ولكن التعاريف العاملية والتكنولوجية تتناسب مع استعمالات نوعية ، مع مفاهيم خاصة بأبحاث نوعية . فهذه التعاريف ترجع المفاهيم الى عمليات وتستبعد المضمون المفهومي المتعارض مع مثل هذا الارجاع . فقبل أي استعمال ...املي ينفي المفهوم توحد الشيء مع وظيفته ، ويميز الشيء عن الوظائف المفترضة التي يمكن ان تكون له في الواقع القائم .

إن اللغة المنطوقة ترفض ، من خلال ميولها الرئيسية ، هذه التمايزات ،

---

[1] [illegible] اتحاد النقابات الاميركية من اندماج مؤسستين [illegible] العمل الاميركي » [illegible] « المعرب »

وهي تعبر عن كل التغيرات في انماط التفكير التي عرضناها في الفصول السابقة ، تعبر عن ان اللغة الوظيفية ، المختصرة ، الموحدة ، هي لغة فكر احادي البعد . ولبيان جدة هذه اللغة ، سأحاول ان اعارضها بفلسفة كلاسيكية للقواعد تتعالى على عالم السلوك وتربط المقولات اللغوية بالمقولات الأنتولوجية .

ان الفاعل الاعرابي للجملة هو في نظر هذه الفلسفة « جوهر » ، ويبقى جوهراً عبر كل الصفات والأفعال ، والحالات المختلفة التي تسندها الجملة الى الفاعل . وهو مرتبط سلبياً أو ايجابياً بمسنداته ، ولكنه يظل مختلفاً عنها . وفي الحالات التي لا يكون فيها اسماً علماً ، يكون اكثر من اسم : فهو يمثل **مفهوم** الشيء ، مفهوماً عاماً تحدده الجملة من خلال حالته الخاصة او من خلال فعله الخاص . وهكذا ينقل الفاعل الاعرابي معنى زائداً عن المعنى المعبر عنه في الجملة .

ويرى ولهلم فون هامبولد ان الاسم كفاعل اعرابي « لا يمكن ان يدخل في علاقات محددة » . ولكنه لا يتحد في الهوية مع هذه العلاقات بل انه يظل على ما هو عليه « في » هذه العلاقات ومن « خلالها » : نواتها العامة والجوهرية . وتركيب الجملة يربط الفعل (او الحالة) بالفاعل بحيث يكون هو فاعل الفعل (أو صاحب الحال) ويتميز بالتالي عن الفعل او الحال اللذين يمكن ان يسندا اليه . فعندما نقول « سطع الضوء » لا نفكر فقط « بسطوع الضوء ، بل ايضاً بالضوء نفسه الذي يسطع » ، أي بفاعل « انتقل الى العمل » . واذا اشتملت الجملة على تعريف لفاعلها ، فهي لا ترجع الفاعل الى حالته[2] او فعله ، وانما تحدده بأنه كائن في هذه الحالة او ممارس لهذا الفعل . إن الفاعل لا يتلاشى في

---

١ « حول الاختلافات في البناء اللغوي الانساني » — برلين ١٩٣٦ — ص ٢٥٤ .

٢ لا وجود في اللغة الانكليزية للمبتدأ والخبر ، والمبتدأ (صاحب الحال) هو فاعل « المعرب » .

مسنداته ، وهو لا يوجد ككيان قائم بذاته قبلها او خارجها ، وإنما هو يكوّن نفسه من خلال مسنداته : انه نتيجة صيرورة توسط معبر عنها في الجملة .

لقد اشرت الى فلسفة محددة للقواعد لأبيّن الى أي حد تتناسب الاختصارات مع تقليص التفكير الذي تسهله والذي تتيح له بأن يتلبس اهمية . والحق ان القواعد تلح على العناصر الفلسفية ، على الروابط التي توحد بين « الفاعل الاعرابي » و « الفاعل المنطقي » و « الفاعل الأنتولوجي » . وبذلك يكون الضوء قد سُلط على المضامين التي تحذفها اللغة الوظيفية وعلى الكيفية التي تسد بها هذه اللغة منافذ التعبير والايصال امام تلك المضامين .

المفهوم المقلص الى صور ثابتة ، الصيغ المنومة مغناطيسياً التي تبرر نفسها بنفسها وتمنع تطور المفهوم ، الانشاء المحصّن ضد التناقض ، الشيء (أو الشخص) المتحد في الهوية مع وظيفته : تلكم هي الميول المميزة للفكر الأحادي البعد من خلال اللغة التي هي لغته .

واذا ما تجمد تطور المفاهيم على الصعيد اللغوي ، واذا ما رفضت اللغة التجريد والتوسط واستسلمت للوقائع المباشرة، فانه لا يعود في وسعها ان تكون اداة صالحة لكشف العوامل الكامنة وراء الوقائع ، وبالتالي لا يعود في وسعها ان تكون اداة صالحة لكشف المضمون التاريخي للوقائع .
ويكتسب هذا التنظيم للغة الوظيفية اهمية حيوية داخل المجتمع ولصالحه فاللغة الوظيفية واسطة نقل ، مهمتها التنسيق والربط . انها لغة متناغمة متناسقة مناهضة في جوهرها للنقد وللديالكتيك . ومن خلالها تمتص العقلانية العاملية وعقلانية السلوك عناصر العقل المتعالية ، السالبة ، المعارضة .

وسوف اتطرق الى هذه العناصر (في الفصل الخامس) عند حديثي عن التوتر بين « الكينونة » و « وجوب الكينونة » ، بين الماهية والظاهر ،

بين الممكن والراهن . وسوف أبين تدخل السالب في تحديدات المنطق الايجابية . وهذا التوتر المستمر هو الذي يسم بميسمه عالم الانشاء الثنائي البعد ، اي عالم الفكر النقدي والمجرد . ان هذين البعدين متناحران ، ولكن للواقع نصيبه في كل منهما ، والتناقضات لا تتطور الا في المفاهيم الديالكتيكية وحدها . فالفكر الديالكتيكي يفلح ، من خلال تطوره الخاص في عقل الطابع التاريخي للتناقضات وفي ادراك صيرورة توسطها على اعتبارها صيرورة تاريخية . وهكذا يتجلى البعد « الآخر » للفكر كبعد **تاريخي** ، أي يتجلى الممكن كإمكانية تاريخية ، وتحققه كحدث تاريخي .

واذا ما ألغي هذا البعد في العالم الاجتماعي للعقلانية العاملية ، يكون قد ألغي في الوقت نفسه **التاريخ** . وهذا في واقع الأمر حدث سياسي ، وليس مجرد حدث يخص الجامعات . ان ماضي المجتمع نفسه يكون قد ألغي ، وكذلك مستقبله بمقدار ما يجسد هذا المستقبل التغير النوعي ونقض الحاضر . انها لغه أورويلية او ايسوبية تمارس في عالم للكلام والانشاء اصبحت فيه مقولات الحرية قابلة لأن ينوب بعضها عن بعض ، بل اصبحت مماثلة في الهوية للمقولات المعارضة لها . ولكن ما يُنسى وينبذ في هذا العالم انما هو بوجه خاص الواقع التاريخي : فظاعة الفاشية ، فكرة الاشتراكية ، الشروط الأولى للديموقراطية ، فحوى الحرية . فما دامت البيروقراطية تحكم المجتمع الشيوعي وتحدده ، وما دامت الانظمة الفاشية شريكة من حيث وظائفها للعالم « الحر » ، وما دام في الامكان توجيه إصبع الاتهام الى برامج الرفاهية ورغد العيش الصادرة عن الرأسمالية المنظمة عن طريق اتهامها بأنها « اشتراكية » ، وما دامت الديموقراطية هي التي تلغي بنفسها وبكل دعة واطمئنان مبادىء الديموقراطية ، فهذا يعود الى ان المفاهيم التاريخيه القديمة قد أُحبطت ومسخت على يد التعاريف

---

١ نسبة الى ايسوب ، صاحب « القصص » المعروفة باسمه ـ المعرب ـ

العاملية الجديدة المناسبة لذوق العصر . والحق ان هذه التعاريف المحدثة انما هي تزييف للمفاهيم التي فرضتها السلطات القائمة وقوة الوقائع القائمة. وبفضلها يصبح الكاذب صحيحاً .

ان اللغة العاملية هي لغة معادية للتاريخ جذرياً [1] : فالعقلانية العاملية لا تترك الا أضيق المجال للعقل التاريخي ولا تستخدم هذا العقل الا في أضيق نطاق ممكن . فهل يمكن ان نعتبر هذا الكفاح الذي يُشن ضد التاريخ مظهراً من مظاهر الكفاح الذي يُشن ضد بعض الفكر الذي يمكن للقوى وبعض المَلَكات المعارضة ان تتطور في اطاره ، اعني القوى والمَلَكات القادرة على الحيلولة بين الفرد وبين اتحاده الشامل في الهوية مع المجتمع ؟ الحق اننا بتذكرنا الماضي يمكن ان نحتفظ منه بأفكار ومفاهيم خطرة ، والمجتمع القائم يبدو وكأنه يخشى مفاهيم الذاكرة الهدامة .

إن التذكر مَلَكة تفريق وفصل تجاه الوقائع القائمة ، شكل من « التوسط » يضع في قفص الاتهام ، للحظات قصار ، السلطة الكلية الحضور للوقائع القائمة . إن الذاكرة تذكّر بالإرهاب والأمل . واذا كان الإرهاب والأمل يعاودان الانبثاق ، فان الأمل يبقى أملاً في الوقت الذي يتجلى فيه الآرهاب في اشكال جديدة دوماً . ومن خلال الأحداث الشخصية التي تنبثق في الحافظة الفردية تتجلى ايضاً المخاوف الانسانية وصبواتها : إنه تجلي العام في الخاص . إن الذاكرة تحفظ التاريخ ، ولكنها تضعُفُ وتهن تحت تأثير عالم السلوك :

« إن الصورة المتسلطة لرجل بلا ذاكرة .. هي اكثر من مجرد مظهر من مظاهر الانحطاط .. انها ظاهرة مرتبطة بالضرورة بمبدأ التقدم في

---

[1] هذا لا يعني ان التاريخ ، الخاص او العام ، ما عاد يظهر في عالم الانشاء والكلام . فالماضي ما يزال يذكر : إما «الآباء المؤسسون » وإما « ماركس – انجلز – لينين » وإما « الأصول الوضيعة للمرشح الرئاسي » . ولكن هذه الاشارات الى الماضي تتلبس لبوس الطقس الذي لا يسمح بتطور مضمونها . وغالباً ما تكون الاشارة الى هذا المضمون كافية لمنع تطوره ، وهذا ما يثبت ان الالفاظ هي غير مناسبة « تاريخياً ».

المجتمع البورجوازي » . « إن اقتصاديين وعلماء اجتماع من امثال ڤيرنر سومبارت وماكس فيبر قد بينوا الارتباط القائم بين النزعة التقليديـة والمجتمع الاقطاعي ، بين العقلانية والعالم البورجوازي . وهذا يعني ان المجتمع البورجوازي الذي لا يألو يتقدم يصفي الذاكرة والزمن والتذكر بوصفها مخلفات لاعقلانية »[1]

واذا كانت العقلانية التي لا تني تتقدم في المجتمع الصناعي المتقدم تميل الى تصفية عنصري الزمن والذاكرة بوصفهما « مخلفات لا عقلانيـة » ، فانها تميل في الوقت نفسه الى تصفية العقلانية التي تشتمل عليها هذه المخلفات اللاعقلانية . ذلك أن تعرّف الماضي بوصفه حاضراً والرجوع اليه والاستشهاد به لموقف يتناقض مع تحويل الفكر الى فكر وظيفي بواسطة الواقع القائم ومن خلاله . موقف يتعارض مع انطلاق عالم الكلام وعالم السلوك وانحباسهما. موقف يمكن بفضله ان تتطور المفاهيم التي تزعزع اركان العالم المقفـل وتتعالى عليه لأنها تعقله كعالم تاريخي . والفكر النقدي عندمـا يتخذ من المجتمع المعطى موضوعاً لتأمله وتفكيره يصبح ضميراً تاريخياً ، ومن هنا كان هذا الفكر في جوهره محاكمة . فكر يبحث ، بمنأى عن كل نزعة نسبية لامبالية ، عن معايير الحقيقة والخطأ والتقـدم والتراجع في التاريـخ الواقعي للإنسان . ثم إن الماضي عندما يتدخل في الحاضر يكشف العوامل التي سببت الأحداث وحددت طرائق العيش وأوجدت السادة والخدم : إنه يعكس الحدود والإمكانيات التي كانت متاحة . وعندما يتكلم هـذا الضمير النقدي يتكلم لغة المعرفة (رولان بارت) ، تلك اللغة التي تفجر عالم الإنشاء المغلق وبنيته المتحجرة . والمصطلحات الأساسية في هذه اللغة ليست كلمات منومة مغناطيسياً توحي الى ما لا نهاية بمسنـدات وصفات

---

١ [illegible] : « مـاذا يعني عمل الماضي ؟ » في « تقرير عـن مؤتمر التربية في ٦ و ٧ [illegible] »

متبلورة ، بل هي قابلة علـى العكس لأن تتطور ، وهي تكشف عن مضمونها بالذات من خلال مسندات متناقضة .

ويقدم « البيان الشيوعي » مثالاً كلاسيكياً لنا على ذلك . ففي هذا البيان يتحكم كل من المصطلحين الأساسيين ، «البورجوازية» و «البروليتاريا» بمسندات متناقضة . فـ « البورجوازية » هي عامل التقدم التقني والتحرر والسيطرة على الطبيعة وخلق الثروة الاجتماعية ، ولكنها **ايضاً** عامل تدمير هذه المنجزات وعامل تشويهها ومسخها . وبالمقابل فإن « البروليتاريا » تتمتع بصفات اضطهاد شامل وبصفات هزيمة شاملة للاضطهاد في آن واحد. هذه العلاقة الديالكتيكية بين المتعارضات يتم التعبير عنها داخل الجملة عندما يتحدد الفاعل كعامل تاريخي تتكون هويته في الممارسة التاريخية **وضدها** في آن واحد ، في الواقع الاجتماعي **وضده** معاً . والإنشاء يطور صراع الشيء مع وظيفته ويعبر عنه . وهذا الصراع يجد تعبيره اللغوي في جمل تقابل بين مسندات متناقضة في وحدة منطقية واحدة : إنه المعادل التصويري أو المفهومي للواقع الموضوعي . وعلى نقيض ما يحدث في اللغة الأورويلية يكون التناقض مثبتاً ، مجلواً ، مفسراً ومفضوحاً .

لقد أظهرت التفارق الذي يمكن ان يقوم بين لغتين مستشهداً بأسلوب النظرية الماركسية ، ولكن الصفات النقدية ، الصفات العرفانية ، ليست وقفاً كخصائص ومميزات على أسلوب ماركس وحده . وفي وسعنـــا ان نجدها ايضاً (وإن بأشكال مغايرة) في اسلوب النقـــد الكبير المحافظ والليبرالي للمجتمع البورجوازي إبان تطوره . وعلى سبيل المثال لغة بوركه وتوكفيل من جهة اولى ، ولغة جون ستيوارت ميل من الجهة الثانية . فهاتان اللغتان برهانيتان » تصوريتان ، مفهوميتان ، « مفتوحتـــان » ، لأنهما لم تغرقا بعد في الصيغ الطقسية والتنويميـــة للنزعة المحافظة المحدثة والنزعة الليبرالية المحدثة .

بيد أن الطقسية التعسفية في الانشاء والكلام تكون اسطع وابرز عندما

تنتقل عدواها الى اللغة الديالكتيكية ذاتها. فحقيقة أن « للتعايش السلمى » مقتضياته وحقيقة ان الانسان تابع على نحو تام وشامل لجهاز الانتاج تتجليان في حقيقة أن اللغة الماركسية تحولت الى لغة مستبدة ، لغة ستالينية وما بعد ستالينية . ذلك ان الخير والشر ، الصواب والخطأ ، انما تتحدد بدلالة تلك المقتضيات حسبما يفسرها اولئك الذين يشرفون على الجهاز . وبدلالة هذه المقتضيات لا يعود ثمة مكان أو زمان لمناقشة يمكن ان تتجلى فيها اتجاهات جديدة قابلة لأن تضع النظام موضع تساؤل . والحق ان هذه اللغة لا « تنشيء » البتة . بل هي تملي وتقرر الوقائع بواسطة سلطة الجهاز : انها بيان يستمد شرعيته من نفسه . ولنكتف هنا[1] باقتباس المقطع الذي يصف فيه رولان بارت السمات الحرية والتعسفية لمثل هذه اللغة : « لم يعد هنالك من فاصل زمني بين التسمية والحكم ، وانغلاق اللغة شامل محكم ... »[2]

إن اللغة المقفلة لا تبرهن على شيء ولا تفسر شيئاً ، وانما هي تبلغ القرار أو الحكم أو الأمر . وعندما تعرّف لا يعدو التعريف ان يكون اكثر من « تمييز بين الخير والشر ». وهي تقرر الصواب والخطأ بصورة لا تقبل نقاشاً ، وتبرر قيمة ما بواسطة قيمة اخرى. انها تسبح في التكرار واللغو ، ولكن التكرار واللغو يمثلان « احكاماً » رهيبة الفعالية . انهما يحكمان ويدينان بواسطة « احكام مسبقة ». و « المضمون الموضوعي » ، اي تعريف المصطلحات التي على شاكلة « انحرافي » و « تحريفي » ، هو على سبيل المثال مضمون قانون العقوبات . ومثل هذا النوع من التبرير يخلق ضميراً يعتبر لغة السلطة السائدة لغة الحقيقة .

وليس هذا كل شيء لسوء الحظ . ذلك أن المعارضة الشيوعية المنطلقة

---

١ راجع « الماركسية السوفياتية » .

٢ « درجة الصفر في الكتابة » — ص ٣٧ — ٤٠ .

من مبدأ الحرية تدان هي الأخرى بدلالة نمو انتاج المجتمع الشيوعي . واللغة التي تحاول التذكير بالحقيقة الأصلية والحفاظ عليها ذهبت ضحية طقسية هذا المجتمع . ويجد الخطاب (والعمل) اقطابه في مصطلحات من شاكلة « البروليتاريا » و « المجالس العمالية » و « دكتاتورية الجهاز الستاليني » ، كما يجد اقطابه في صيغ طقسية لا تناسب الوضع القائم الذي كفت فيه « البروليتاريا » عن الوجود أو لما توجد بعد ، في صيغ يمكن فيها للرقابة المباشرة « من اسفل » ان تنسجم مع تقدم الانتاج الجماعي ، واخيراً في صيغ يعني فيها النضال ضد البيروقراطية إضعاف القوة الحقيقية الوحيدة القادرة على معارضة الرأسمالية على الصعيد الدولي . وفي هذه الصيغ يظل الماضي قائماً ولكنه لا يتدخل في الحاضر . وهي تقابل بين المفاهيم المتعارضة التي تفسح المجال امام عقل الموقف التاريخي وفهمه ، ولكنها لا تسمح لها بأن تتطور في الوضع القائم الراهن : انها تحول بينها وبين ديالكتيكها .

إن اللغة الطقسية والتعسفية ذائعة الانتشار في العالم المعاصر ، في البلدان الديموقراطية والبلدان غير الديموقراطية ، في البلدان الرأسمالية والبلدان غير الرأسمالية . ويرى رولان بارت أن هذه اللغة « تميز جميع الأنظمة السلطوية » ، وهل يوجد اليوم في مدار الحضارة الصناعية المتقدمة مجتمع غير خاضع لنظام سلطوي ؟ ان الأنظمة المختلفة ما عادت تفترق اليوم من حيث انماط الحياة المختلفة، ولكنها تفترق وتتمايز من حيث استخدامها لتقنيات مختلفة في الرقابة والتحكم والتلاعب . واللغة تعكس الرقابات ، ولكنها تصبح بوجه خاص هي نفسها اداة رقابة ، وهذا في الوقت الذي لا تنقل فيه اوامر وانما مجرد معلومات ، وفي الوقت الذي تتوجه فيه الى الاختيار لا الى الطاعة ، الى الحرية لا الى الخضوع .

إن هذه اللغة تمارس الرقابة عن طريق فرض تقليص على الأشكال والرموز اللغوية للتفكير والتجريد والتطوير والنقض . وهي تقلصها عن

طريق استبدال المفاهيم بالصور . انها تنفي أو تمتص المفردات المتعالية ، وهي لا تبحث عن الصحيح والخاطىء بل تقررهما وتفرضها . بيد أن هذا النوع من الكلام ليس ارهابياً مع ذلك . ولا يمكن القول أن المستمعين يصدقون او هم مرغمون على تصديق ما يقال لهم . وعلاقة الناس مع اللغة الطقسية والحرية جديدة من حيث أن الناس لا يصدقونها أو لا يولونها اهتماماً ومع ذلك يتصرفون على اساسها . انهم لا «يؤمنون» بمفهوم عاملي ، ولكن مثل هذا المفهوم يبرر نفسه بنفسه في العمل ، فهو يسمح للعمل بأن يتم ، يسمح بالبيع والشراء ، ويرفض أن يظل مفتوحاً للمفاهيم الأخرى ، الخ .

واذا كانت لغة السياسيين تميل الى الاتحاد بلغة الاعلان ، وبالتالي الى أن تكون جسراً بين مجالين من مجالات المجتمع كانا متمايزين الى أبعد الحدود في الماضي ، فان هذا الميل يشير في الظاهر الى أي حد كفت السيطرة والادارة عن أن تكونا وظائف منفصلة ومستقلة في المجتمع التكنولوجي . وهذا لا يعني ان سلطة السياسيين المحترفين قد تقلصت ، بل على العكس . فالصراع الذي اوجدوه يأخذ ابعاداً عالمية متعاظمة باستمرار ، وخطر الابادة الذي اختلقوه يزداد اقتراباً ووشكاناً، واستقلالهم تجاه الارادة الشعبية في تعاظم مطرد ، وهذه الارادة ابعد ما تكون عن السيادة والاستقلال الأصيلين . ولكن السيطرة التي يمارسونها باتت منقوشة في نشاطات الأفراد واوقات فراغهم اليومية . كما اصبحت « رموز » السياسة رموز اعمال وتجارة وإلهاء .

إن لتقلبات اللغة خطها الموازي في تقلبات السلوك السياسي . فبيع جهاز تلفزيوني يتيح للمرء أن يفرج عن نفسه ويلهي ذاته داخل مخبأ ذري ، وتقديم المرشحين الرئاسيين على شاشة التلفزيون ، انما يعنيان في الواقع الجمع أو الخلط بين السياسة والأعمال واوقات الفراغ . ولكن هذا الجمع مصطنع ، نادب ، سابق لأوانه ؛ لأن الأعمال واوقات الفراغ ما

تزال جزءاً من سياسة السيطرة والهيمنة . انها ليست الهجاء الساخر الذي يُقدم بعد المأساة ، ليست خاتمة المأساة ، اذ أن المأساة قد بدأ تمثيلها للتو . وفي هذه المرة أيضاً لن يكون البطل هو الضحية الطقسية وانما الشعب .

ب ــ نحو ادارة شاملة

ما الاتصال الوظيفي الا القشرة الخارجية للعالم الأحادي البعد الذي يقاد فيه الانسان الى النسيان ، الى ترجمة السلبي الى ايجابي بحيث يتاح له هو نفسه ان يؤدي وظيفته في شروط حسنة بما فيه الكفاية ولكن بعد ان يكون قد تكيف وتضاءلت ابعاده . وقوانين حرية التعبير وحرية التفكير لا تمنع العقلي من التكيف مع الواقع القائم . والحقيقة اننا نواجه اليوم اعادة تعريف شاملة للفكر ولوظيفته ولمضمونه . فانسجام الفرد مع مجتمعه واقعة لها تأثيرها على تلك الطبقات من الفكر التي تُنشأ فيها المفاهيم الهادفة الى عقل الواقع القائم . وهذه المفاهيم مقتبسة من التقاليد الفكرية ومترجمة الى مصطلحات عاملية ــ ترجمة يكون من نتائجها تخفيف حدة التوتر بين الفكر والواقع عن طريق تقليص سلطة الفكر السالبة .

وما هذا في واقع الأمر الا تطور فلسفي . واذا اردنا ان نبين الى اي حد يخرج تحليلنا هذا على التقاليد ، ينبغي ان نوغل اكثر فأكثر في التجريد والأيديولوجيا . فنحن لا نستطيع ان نوضح مدى استعباد المجتمع للفكر الا اذا ابتعدنا ما امكننا الابتعاد عن العيني الاجتماعي . ثم ان على تحليلنا ان يتناول في خاتمة المطاف تاريخ التقاليد الفلسفية حتى يكشف هوية الميول التي افضت الى القطيعة .

ولكن قبل ان نتطرق الى التحليل الفلسفي ، وكخطوة انتقالية قبل الدخول في ميدان اكثر تجريداً وألصق بالنظرية ، سنتناول باختصار مثالين (لهما دلالتها في رأينا) يتصلان اتصالاً مباشراً ببعض خصائص المجتمع

الصناعي المتقدم ، ومقتبسان بالأصل من البحث التجريبي . ونحن عندما نفصل مشكلات اللغة عن مشكلات الفكر ، والكلمات عن المفاهيم ، اي عندما نفصل التحليل اللغوي عن التحليل العرفاني ، نكون قد اقمنا تمييزات اكاديمية : والحال ان موضوعنا يعارض مثل هذه التمييزات الصارمة . ولكن الاتجاه الجـــديد للفكر الذي سنحاول عرضه وتفسيره في الفصول التالية يعبر عن نفسه قبل كل شيء في حقيقة انه اقام هذا الانفصال بين التحليل اللغوي المحض والتحليل المفهومي المحض . وبمقدار ما سنعتمد نقد البحث التجريبي لتهيئة التحليل الفلسفي — هذا التحليل الذي بدأ فعلاً — فان ثمة ملاحظة تمهيدية بصدد استعمال كلمة « المفهوم » (المفهوم يتضمن معنى النقد) تفرض نفسها كمدخل الى ذلك النقد .

تستعمل كلمـــة « المفهوم » للإشارة الى التصور العقلي لموضوع من الموضوعات او لشيء من الاشياء . وعلى هذا فاننا نفهم المفهوم ونعقله ونعرفه بوصفه نتيجة عملية تفكير . وموضوع التفكير هذا يمكن ان يكون مقتبساً من الحياة اليومية ، من الحياة العملية ، ويمكن ان يكون موقفاً او مجتمعاً او رواية . وعلى كل الاحوال ، عندما تُعقل هذه الاشياء ، تصبح مواضيع للفكر ، ويصبـح مضمونها ودلالتها بالتالي متماثلين مع المواضيـع الحقيقية للتجربة المباشرة ومختلفين عنها في آن واحد . انهما « متماثلان » بقدر ما يستند المفهوم الى الشيء ذاته ، و « مختلفان » بقدر ما يكون المفهوم نتيجة تفكير وبقدر ما يكون هذا التفكير قد عقل الموضوع من خلال سياق سائر المواضيع وبواسطة هذه المواضيع الاخرى التي لا تظهر في التجربة المباشرة والتي « تفسر » موضوع الفكر (التوسط) .

واذا كان المفهوم لا يعني ابداً موضوعاً خاصاً وعينياً ، واذا كان دوماً مجرداً وعاماً ، فهذا لأنه ما عاد يعقل ، او هذا لأنه يعقل شيئـاً آخر غير الموضوع الخاص ، اي لأنه يحدد علاقة شمولية ، شرطاً شمولياً جوهرياً بالنسبة الى الموضوع الخـــاص ، شرطاً يتكون منه الشكل الذي

يمكن فيه لهذا الموضوع الخاص ان يظهر وكأنه موضوع عيني تجريبي . واذا كان مفهوم كل موضوع عيني نتاج تصنيف عقلي وتنظيم عقلي وتجريد عقلي ، فان هذه العمليات العقلية تميل الى عقل العيني بمقدار ما تعيد تكوين الموضوع الخاص باظهارها علاقته الشمولية ، شرطه الشمولي . ومن هنا يتعالى المفهوم على الظاهر المباشر للموضوع ليدرك واقعه ويعقله .

ان المفاهيم العرفانية لها كلها معنى متعدٍ : فهي لا تعتمد الوقائع الخاصة وتستند اليها لتصفها فحسب ، وانما لتتجاوزها وتتعداها . واذا كانت الوقائع المدروسة هي وقائع المجتمع ، فان المفاهيم العرفانية لا تتوقف عند سياقها لا تغادره ، بل هي تتجاوزه لتدرك الصيرورات والشروط التي هي اساس المجتمع موضع الدرس ، تلك الصيرورات التي تصنع المجتمع وتساعده على البقاء وتهدمه . والمفاهيم العرفانية باستنادها الى كلية تاريخية تتعالى على كل السياقات العاملية ، ولكن تعاليها يكون تجريبياً بمعنى انه يفسح المجال امام تعرف الوقائع كما هي فعلاً . وهذا « الاشتطاط » في معنى المفهوم بالنسبة الى المفهوم العاملي يسلط الضوء على الشكل المحدود بل المخيِّب الممنوح للوقائع بوصفها مادة التجربة المادية . وبدلالة هذا « الاشتطاط » في المعنى يظهر التوتر والخلاف والصراع التي تعارض الواقعة المباشرة — الشيء العيني — بالمفهوم ، والتي تعارض الكلمة العائدة الى الشيء المعطى بالكلمة العائدة الى المفهوم . اذن بدلالة هذا « الاشتطاط » في المعنى يظهر « واقع العام والشمولي » . وبدلالة هذا « الاشتطاط » في المعنى يظهر ايضاً الطابع الامتثالي ، غير النقدي ، لأشكال الفكر التي تعامل المفاهيم على انها وسائل عقلية والتي تترجم المفاهيم العامة الشاملة الى مصطلحات لا تحيل الا الى ما هو خاص و « موضوعي » .

وعندما تقود هذه المفاهيم المقلّصة تحليل الواقع الانساني ، الفردي او الاجتماعي ، العقلي او المادي ، وتوجهه ، فانها لا تتوصل الا الى عيني كاذب ، الى عيني معزول عن الشروط المكوِّنة لواقعه . وفي مثل هذا

السياق يكون كل استعمال لمفهوم عاملي بمثابة اداء لوظيفة سياسية ، اذ ان الفرد وسلوكه يُحلَّلان بمعنى علاجي ، اي من حيث قابليتها للتكيُّف مع المجتمع . وفي هذا السياق يُرغم الفكر والتعبير ، النظرية والممارسة ، على الانحياز الى وقائع الوجود والاصطفاف وراءها ، وتصبح هذه الوقائع بمنأى عن النقد المفهومي .

ان المفهوم العاملي يظهر مع طابعه العلاجي على اوضح نحو عندما يُستخدم الفكر المفهومي منهجياً للبحث عن ماهية الشروط الاجتماعية ولتحسين هذه الشروط في اطار المؤسسات الاجتماعية القائمة ، ومثل هذا الاستخدام قائم في علم الاجتماع الصناعي وفي بحث الحوافز وفي دراسات للسوق وفي استبارات للرأي العام .

ولو كان شكل المجتمع المعطى هو في التحليل الأخير الاطار او المخطّط الرئيسي الذي يتوجب على النظرية والممارسة الرجوع اليه ، لما كان هناك من ضرر في استخدام هذا النوع من علم الاجتماع وعلم النفس . فهل هناك ما هو اكثر انسانية وما هو اكثر انتاجية من السعي لاقامة علاقات طيبة بين العمال وأرباب العمل ، ومن خلق شروط ألطف للعمل ، ومن التطلع الى تحقيق توازن بين رغبات الشارين وحاجات الأعمال والسياسة ؟

ولكن عقلانية هذا النوع من العلم الاجتماعي تأخذ وجهاً آخر مغايراً اذا اصبح المجتمع المعطى موضوع نظرية نقدية تتناول بنية هذا المجتمع بالذات (تلك البنية التي تكشفها جميع الوقائع الخاصة وكافة الشروط الخاصة في الوقت نفسه الذي تحدد فيه هذه البنية مكان تلك الوقائع والشروط ووظيفتها) . وعندئذ يصبح الطابع السياسي والأيديولوجي لهذه الوقائع والشروط جلياً واضحاً ، ويغدو من الواجب تجاوز الطابع العيني الكاذب للنزعة التجريبية الوضعية لانشاء مفاهيم عرفانية مناسبة ومطابقة . ان المفهوم العاملي والعلاجي يصبح كاذباً وزائفاً بمعنى انه يعزل الوقائع ويفتّتها ويجمدها داخل منظومة قمعية ، وبمعنى انه يقبل بمصطلحات هذه المنظومة كمصطلحات

تحليلية . وفي مثل هذه الحال تمسي الترجمة المنهجية لما هو عام في المفهوم العاملي مجرد تقليص قمعي للفكر .

وسوف أتنـــاول مثالاً « كلاسيكياً » من علم الاجتماع الصناعي : دراسة علاقات العمل في مصنع هاوثورن التابع « للشركة الكهربائيـــة الغربية »[1] . وهي في الحقيقة دراسة قديمة مضى عليها ربع قرن من الزمن . وقد ازدادت المناهج دقة بعد ذلك . ولكن مضمونها وقوامها ووظيفها لم يطرأ عليها في اعتقادي ايّ تبديل . وقد ذاع هذا الشكل من اشكال التفكير في سائر فروع العلوم الاجتماعية ، وكان له تأثيره على الفلسفة ، ولكنه ساهم بوجه خاص في تكييف الذوات الانسانيـــة التي جُعلت موضوع دراسته . ان المفاهيم العاملية تقود الى طرائق في الرقابة الاجتماعية محكمة ولا تني تزداد احكاماً ، وهي تلعب دوراً لا يستهان به في التسيير العلمي ، قسم « العلاقات الانسانية » . وقد ادلى احد عمال صناعة السيارات برأيه على النحو التالي في « نظرة العمال الى العمل » :

« ان الادارة لا تستطيـــع ايقافنا بواسطة فرق تحطيم الاضرابات ، لا تستطيع ايقافنا باستخدامها القوة ، ولهذا درست « العلاقات الانسانية » على الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي لتكتشف طريقة تجميـــد النقابات وشلها » .

لقد درس الباحثون الشكاوى الصادرة عن العمال بصدد أجورهم وشروط عملهم وألحوا على فكرة ان عرض هذه الشكاوى يتم في غالب الأحيان « بألفاظ مبهمة ، غير محددة » ليس فيها من « احالة موضوعية » الى « المستويات المقبولة عامة » . وبعبارة اخرى ، كانت الشكاوى معروضة في صيـغ عامة ، وعلى سبيـــل المثال : « المراحيض ضارة بالصحة » و « العمل حظر » و « الأجور أدنى مما ينبغي » .

---

١ ان الاستشهادات مأخوذة عن « الادارة والعمال » ، تأليف روتليسبرجر وديكسون — كامبريدج — ١٩٤٦ .

وقد أوّل الباحثون او اعادوا صياغة هذه المقترحات ، على هدي مبدأ الفكر العـــاملي ، حتى يمكن ارجاع عرضها المبهم والعام الى احالات وألفاظ خاصة تسمي الموقف الخاص الذي حدثت فيه الشكوى وتصف بالتالي بدقة « الوضع في الشركة » . وهكذا اختفى الشكل العام للشكوى لتحل محله عرائض تحدق بالشروط والعمليات الخاصة التي كانت السبب في صدور الشكوى . وما أسهل تلبية الشكوى بعد ذلك عن طريق تبديل تلك الشروط وتلك العمليات الخاصة .

ان الاقتراح القائل بأن « المراحيض ضارة بالصحة » على سبيل المثال قد أعيدت صياغته على النحو التالي : « في هذه المناسبة وتلك ذهبت الى المغسلة ووجدت المرحاض وسخاً » . ويأتي التحقيق عندئذ ليثبت أن هذا الوضع يعود « بوجه خاص الى اهمال بعض المستخدمين » . وتبدأ بالتالي حملة نظافة ، وتُعلق لافتات بحظر إلقاء الورق على الأرض والبصق وسائر الافعال المشابهة . وأخيراً يُعين شخص للحفاظ على نظافة المراحيض . و « بهذه الطريقة فُسرت معظم الشكاوى واستخدمت للوصول الى تحسين » [١] .

وإليكم مثالاً آخر : أدلى العامل ب. بتصريح عام جاء فيه أن أجر القطعة أدنى مما ينبغي بالنسبة الى عمله . وقد كشفت المقابلة التي أجريت معه عن أن « زوجته في المستشفى وعن أنه قلق لأنه لم يتمكن بعد من دفع أتعاب الطبيب . والمضمون المضمر الكامن وراء مطالبته يعني في هذه الحالة أن الأرباح الراهنة للعامل ب ، بدلالة مرض زوجته ، غير كافية لتغطية التزاماته المالية » [٢] .

ومثل هذه « الترجمة » تبدّل تبديلاً عميقاً المعنى الاول للاقتراح . فقد كانت طريقة عرض المطلب تعبر ، قبل تأويلها ، عن شرط عام من خلال عموميتها (« الأجر أدنى مما ينبغي ») . وكانت تشير الى

---

١ المصدر نفسه — ص ٢٥٦ .

٢ المصدر نفسه — ص ٢٦٧ .

اكثر من وضع خاص في مصنع خاص ، تشير الى اكثر من الوضع الخاص للعامل ب. لقد كان عرض المطلب يعبر من خلال عموميته ، ومن خلال عموميته وحدها ، عن اتهام عام يعتبر الحالة الخاصة مظهراً لوضع عام ويوحي بأن الوضع العام لا يمكن تبديله ما دام التحسين لا يتناول الا الشرط الخاص وحده .

وعلى هذا كان عرض المطلب ، قبل « ترجمته » ، يقيم علاقة عينية بين الحالة الخاصة وبين المجموع الذي تمثل فيه هذه الحالة حالة خاصة والذي ينبغي أن تُدخل عليه الشروط التي تتجاوز كل وظيفة وكل مصنع وكل موقف شخصي . وهذا المجموع هو الذي أقصي وأخفي في التأويل العاملي : وانما بفضل هذه العملية يمكن ايجاد علاج للمطلب . وقد لا يكون العامل واعياً البتة لهذه الحقيقة ، وقد لا يكون لمطلبه بالنسبة اليه الا تلك الدلالة الخاصة والشخصية التي يبرزها التأويل ويصفها بأنها « المضمون الحقيقي الكامن » . ولكن اللغة التي يستخدمها تؤكد انه يبرر نفسه موضوعياً حيال وعيه وضميره الذاتي ، وأنه يعبر عن الشروط الكائنة بالرغم من انها « غير كائنة » بالنسبة اليه . واذا ما توصل التأويل الى استخلاص شيء ما عيني من الحالة الخاصة ، فانه لم يستطيع ذلك الا بعد سلسلة من العمليات المتجاهلة للمضمون الواقعي والفعلي لهذه الحالة . ذلك ان هذا المضمون الواقعي يكمن في الطابع العام والشمولي للحالة الخاصة .

ان التأويل العاملي يوجد علاقة وصلة بين الصيغة العامة التي استخدمها العامل وبين التجربة الشخصية لهذا العامل ، ولا يرتفع الى المستوى الذي يمكن فيه للفرد أن يختبر نفسه بوصفه « عاملاً » ولعمله أن يظهر وكأنه « عمل » الطبقة العاملة . ترى هل هناك من ضرورة للتنويه بأن الباحث العاملي يمتثل كل الامتثال في تأويلاته لصيرورة الواقع وربما حتى لتأويلات العامل نفسه ؟ انه ليس هو الذي شل تجربة العامل ، وليس من وظيفة الباحث أن يقدر مصطلحات النظرية النقدية ، وانما أن يحض الملاكات

على استعمال « الاداري الاكثر انسانية واعظم فعالية ونجعاً في علاقاتهم مع عمالهم » (ان لفظة « انسانية » هي وحدها التي تبدو وكأنها ليست مفهوماً عاملياً وأنها عائدة الى التحليل) .

ولكن في حين أن هذا الشكل من التفكير والبحث الميال الى النزعة التوجيهية يمس كل أبعاد المجهود الفكري ، نجد أن الخدمات التي يؤديها تصبح بالتدريج غير قابلة للانفصال عن تبريره العلمي . وفي سياق كهذا يكون للنزعة الوظيفية مفعول علاجي وشاف حقاً . فمن اللحظة التي يعزل فيها الاستياء الشخصي عن الاستياء العام ، ومن اللحظة التي تضيع فيها المفاهيم العامة الشمولية التي تعارض الوظيفية في بحر الاحالات الخاصة ، تصبح الحالة حادثاً طارئاً يمكن علاجه .

وبديهي أن الحالة تظل مرتبطة بما هو عام وشمولي — اذ لا يستطيع اي نمط من أنماط التفكير الاستغناء عن الشموليات — ولكن هذا الشمولي لا صلة له ولا دخل بالشمولية التي كان ينطوي عليها عرض المطلب قبل تأويله . فالعامل ب. سيعترف ، ابتداء من اللحظة التي تكون فيه أتعاب الطبيب قد سددت ، بأن الأجور ليست بصورة عامة أدنى مما ينبغي وبأنها لم تثر من مشكلة الا بدلالة وضعه الفردي (الذي يمكن أن يكون مشابهاً لغيره من الأوضاع الفردية) . وبذلك تكون حالته قد حولت الى حالة من نوع جديد ، نوع حالات المصاعب الشخصية . ويكون هو نفسه قد تحول من « عامل » أو من مستخدم » (أي من عضو في طبقة) الى العامل أو المستخدم ب. في مصنع هاوتورن التابع لـ « الشركة الكهربائية الغربية » .

لقد كان مؤلفا « الادارة والعمال » واعيين تمام الوعي هذه النتيجة . فهما يقولان ان من بين الوظائف الرئيسية التي ينبغي انشاؤها في كل منظمة

---

١ المصدر نفسه — ص ٨ .

صناعية « الوظيفة النوعية للعمل الشخصي » . وهي وظيفة تقتضي عند دراسة العلاقات بين المستخدِمين والمستخدَمين ان « يؤخذ بعين الاعتبار ما هو موجود في رأس كل مستخدَم وأن يُعتبر هذا المستخدم عاملاً له تاريخ شخصي وخاص » وأن ينظر اليه كذلك على أنه « مستخدَم يقوم بعمله في مكان خاص من المصنع ، بالاشتراك مع أشخاص خاصين آخرين ، مع جماعات خاصة من الناس ... » . ولا يحبذ المؤلفان الموقف الذي يعتمد أساساً له التوجه الى المستخدَم « المتوسط » أو الى المستخدم « النمط » أو التفكير « بما هو موجود في رأس العامل بشكل عام » ، لأن هذا الموقف لا يمكن أن يلائم « وظيفة العمل النوعية » .

ويمكننا تلخيص هذه الامثلة عن طريق معارضة الجمل الأصلية بالمصطلحات الوظيفية التي ترجمت اليها . وسوف نأخذ بفحوى هذه الجمل « حرفياً » من دون أن نحققها او نتثبت منها .

أ — « الأجور أدنى مما ينبغي » . ان الفاعل (المبتدأ) في هــذه الجملة هو « الأجور » لا الراتب الخاص لعامل خاص يؤدي عملاً خاصاً . والرجل الذي يدلي بمثل هذا التصريح قد لا يكون قد فكر الا بتجربته الشخصية وحدها ، ولكنه يتجاوز هذه التجربة من خلال الشكل الذي أعطاه لعبــارته . والمسند او الخبر « أدنى مما ينبغي » هو نعت يوحي بعلاقة معينة ولكنه لا يسميها : « ادنى مما ينبغي » بالنسبة الى من او الى أي شيء ؟ وهذه العلاقة التي يحيل اليها من غير أن يسميها قد لا يكون المقصود بها غير الفرد الذي أدلى بالتصريح أو غير زملائه في العمل . ولكن الاسم الذي له طابع عام (الأجور) يولد كل الحركة الفكرية التي عبرت عنها الجملة ويضفي على سائر عناصر هذه الجملة طابعها العام . وهكذا تكون العلاقة الموحى بها قد ظلت غير محددة : « ادنى مما ينبغي بشكل عام » أو « أدنى مما ينبغي بالنسبة الى كل شخص يعمل بالأجرة شأن المتكلم » . اذن فالجملة مجردة . وتحيل الى شروط عامة لا يمكن

ان تنوب عنها أي حالة خاصة . ويظل معناها بالنسبة الى كل حالة فردية « متعدياً » . وصحيح أن الجملة تتطلب أن تترجم الى سياق اكثر عينية ، ولكن شريطة ان يكون هذا السياق متنافياً مع كل محاولة لتحديد المفاهيم العامة من خلال مجموعة من العمليات الخاصة (كأن يُعزل التاريخ الشخصي للعامل ب. ولا سيما وظيفته الخاصة في مصنع هاوثورن) . ان مفهوم « الأجور » يحيلنا الى فئة « الأجراء » التي تدمج كل التواريخ الشخصية وكل الوظائف الخاصة في عمومية عينية .

٢ — « ان ارباح ب. الراهنة غير كافية بسبب مرض زوجته للسماح له بمواجهة التزاماته » . ولنلاحظ أن الفاعل (المسند اليه) في هذا التأويل قد استبدل . فقد حلت « ارباح ب. الراهنة » محل ذلك المفهوم العام « الأجور » . أما المعنى المقصود من « ارباح ب. الراهنة » فهو المجموع الخاص من العمليات التي يتوجب على ب ان يقوم بها ليشتري لأسرته القوت والملبس والمسكن والعناية الطبية الخ . وبذلك يكون « تعدي » المعنى قد اختفى واختفت الاحالة الى اسم الجماعة « الأجراء » مع اختفاء الفاعل او المبتدأ « الأجور » . ولم يبق هناك سوى حالة خاصة مسلوخ عنها معناها المتعدي وقابلة لأن تخضعها المؤسسة صاحبة العلاقة لمعدل الرواتب المعقول .

أين وجه الزيف أو الخطأ في مثل هذا الطرح ؟ من الصعب أن نقع له على أثر . فالمجتمع الذي يضعه الباحث نصب عينيه يبرر تأويل هذا الباحث للمفاهيم وللجملة في كليتها . وبذلك يكون علم العلاج قد مارس تأثيره على نحو ايجابي لأن المصنع او الحكومة قادران على أن يسمحا لنفسهما في خاتمة المطاف بتحمل قدر كبير من التكاليف ، ولأنهما راغبان كل الرغبة في سلوك مثل هذا المسلك ، ولأن المريض راغب هو الآخر في الخضوع لعلاج يحمل بين طياته الأمل في النجاح . لقد كانت المفاهيم المبهمة ، اللامحددة ، العامة ، الشمولية ، الكامنة في المطلب قبل تأويله من مخلفات

الماضي . وكان استمرارها في الفكر واللغة يحول (ولو على نحو واهن) دون الفهم والتعاون . وبمقدار ما يسهم علم الاجتماع العاملي وعلم النفس العاملي في إلباس الأوضاع البشرية لبوساً لطيفاً محبباً ، يشكل هذان العلمان عامل تقدم فكري ومادي . ولكنهما يشهدان في الوقت نفسه على عقلانية التقدم المزدوجة القيمة : فهذا التقدم نافع مفيد بحكم سلطته القمعية ، وقمعي اضطهادي في منافعه وفوائده بالذات .

ان علم الاجتماع التجريبي ما يزال يركز جهوده على اقصاء وحذف كل معنى متعد . وما اكثر الدراسات التي تستهدف مثل هذه الغاية حتى ولو لم تسع الى أن تكون لها وظيفة علاجية لحساب مصلحة خاصة محددة . ومن هنا فان البحث يحصر نفسه ، من اللحظة التي يلغي فيها كل اشتطاط « غير واقعي » في المعنى ، في الحدود التي يبرر فيها المجتمع القـــائم الصيغ اللغوية او يرفضها . وهذه النزعة التجريبية هي في منهجها بالذات أيديولوجية . وحتى نكوّن فكرة عن طابعها الأيديولوجي هذا ، يكفي ان نلقي نظرة خاطفة على دراسة خاصة بالنشاط السياسي في الولايات المتحدة .

لقد حاول موريس يانوفيتش ودوين مارفيلك في دراستهما « الضغط التنافسي والقبول الديموقراطي » أن يبينا « مدى امكانية تعبير الانتخابات تعبيراً فعلياً عن الصيرورة الديموقراطية » . وللوصول الى مثل هذا الحكم ، لا بد من تقييم عملية الانتخاب انطلاقاً من وجهة النظر القائلة بأنه « من الضروري الحفاظ على مجتمع ديموقراطي » . وهذا ما يستلزم تعريفاً لكلمة « الديموقراطي » . ويقترح المؤلفـــان تعريفين : نظرية « التفويض » ونظرية « التنافس » :

« ان نظريات التفويص المنبثقة عن التصورات الكلاسيكية للديموقراطية تستوجب انبثاق عملية التمثيل النيابـي من مجموعة محددة من التعليمات التي يفرضها الناخب على ممثليه . ان الانتخاب طريقة متلائمة لارغام الممثلين

على التصرف وفق تعليمات مفوضيهم »[1]

وهذا « التصور الأولي » قد « رُفض ونُبذ مسبقاً لانه غير واقعي: فهو يفترض مستوى في الوأي والأيديولوجيا نامياً رفيعاً وقادراً بالتالي على تقرير نتيجة الحملات الانتخابية ، والحال ان هذه الشروط لا تتوفر الا بصعوبة بالغة في الولايات المتحدة » . واذا كان هذا التقرير للأمر الواقع يبدو لنا فظاً ، فان المؤلفين سرعان ما يتبعانه بتشكيك يخفف من وقعه ويبعث على العزاء : « هل وجد قط مثل هذا المستوى في الرأي في اي هيئة انتخابية ديموقراطية منذ تعميم حق الانتخاب في القرن التاسع عشر؟» . وكبديل عن ذلك التصور يقترح المؤلفان نظرية « تنافس » الديموقراطية التي تقول بأن الانتخاب الديموقراطي هو الانتخاب الذي يتم عن طريق « اختيار او رفض المرشحين .. المتنافسين في سبيل قضية عامة » . وحتى يكون هذا التعريف عاملياً حقاً ، فانه يستلزم « معايير » تسمح بتقييم طابع التنافس السياسي . فمتى يحدث التنافس السياسي « صيرورة قبول » ومتى يحدث « صيرورة تلاعب ومناورة » ؟ وهكذا يقدم لنا المؤلفان مجموعة من ثلاثة معايير :

١ ــ ان الانتخاب الديموقراطي يقتضي تنافساً بين مرشحين متعارضين على مستوى مجمل الدائرة الانتخابية . أما الناخبون فيستمدون قوتهم من كونهم يستطيعون الاختيار بين مرشحين اثنين على الأقل يفترض في كل منهما انه قادر على الفوز .

٢ ــ ان الانتخاب الديموقراطي يقتضي وجود حزبين اثنين (!) يتباريان في الساح ، وذلك للحفاظ على الكتل الانتخابية القائمة ولملمة اصوات الناخبين المستقلين وإحداث تغييرات في الرأي العام لحساب الأطراف المتعارضة .

---

١ هـ. أولو ، م. يانوفيتش ، س ايلدرسفيلد « السلوك السياسي » – ١٩٥٦ ص ٢٧٥

٣ – ان الانتخاب الديموقراطي يقتضي من كلا الحزبين أن يجاهدا من خلال التحامهما الكامل لكسب الموقف اثنـاء الانتخاب ، ويقتضي منهما ايضاً، سواء كانا من الرابحين أم من الخاسرين، أن يسعيا الى زيادة فرصهما في النجاح في الانتخابات التالية .. »[١]

إني لأعتقد أن هذه الانتخابات تصف بصورة دقيقة وأنيقة وضـع الانتخابات الأميركية في عام ١٩٥٢ ، ذلك الوضع الذي اخـذ المؤلفان على عاتقهما تحليله . وبعبارة اخرى ، إن المعايير المستخدمة في الحكم على واقعة معينة هي المعايير الموجودة أصلاً في هذه الواقعة بالذات (لأنهـا معايير نظام اجتماعي يسير سيراً حسنـاً ، نظام راسخ الدعائم ، ولأنها معايير مفروضة من قبل هذا النظام بالذات) . وهكذا نرى ان التحليل « مغلق » ، وأن التقيم أسير سياق محدد من الوقائع الشيء الذي يستبعد إمكانية الحكم على السياق الذي تشكلت فيه الوقائع – أو بالأحرى شكّلها فيه الانسان – السياق الذي يتحدد بدلالته معنى تلك الوقائع ودورها وتطورها.

أما البحث المرتبط بهذا المخطط فيصبح دائرياً ويبرر نفسه بنفسه. واذا كان قد جرى تعريف كلمة « الديموقراطي » بواسطة المعايير التحديدية. لكن الواقعية لصيرورة الانتخاب الراهنة ، فليس من الضروري والحالة هذه انتظار نتائج البحث للإعلان عن ان صيرورة الانتخاب ديموقراطية .

وصحيح ان المخطط العاملي لا ينفي (بل حتى يوجب) امكانيـة التمييز بين القبول والتلاعب ، فتكون درجة ديموقراطية الانتخاب متفاوتة تبعاً لمدى الهامش المتروك للقبول وتبعاً لدرجه التلاعب . واذا كان المؤلفان قد استنتجا بأن انتخابات عام ١٩٥٢ « تميزت بصيرورة قبول أصيلة أهم وأعمق مما امكن للأحكام الانطباعية أن توحي بــه »[٢] ، فانهما يلاحظان

---

١ المصدر نفسه – ص ٢٨٤ .

٢ المصدر نفسه ص ٢٧٦ .

مع ذلك أننا سنقع في « خطأ فادح » اذا هوّنا من شأن التأثيرات التي امكن لها ان « تعرقل » القبول ، واذا انكرنا « وجود ضغوط شجعت على التلاعب »[1] بيد ان التحليل العاملي لا يمكن ان يتجاوز هذه الصيغة التي لا تضيف الى معلوماتنا شيئاً يستحق الذكر . وبعبارة اخرى ، انه لا يستطيع ان يطرح مسألة معرفة ما اذا كان القبول نفسه نتيجة للتلاعب، مع ان مثل هذا التساؤل مبرر تماماً في الوضع الراهن . ولو امكن للتحليل ان يطرح هذا السؤال ، لتجاوز الحدود التي وضعها لنفسه ولأخذ معنى متعدياً ولأطل على مبدأ الديموقراطية الذي سيكشف النقاب في مثل هذه الحال عن ان الانتخاب الديموقراطي الحالي ينطوي على صيرورة ديموقراطية محدودة وضيقة بالأحرى .

هذا المفهوم غير العاملي هو على وجه التحديد الذي يرفضه المؤلفان بحجة انه « غير واقعي » لانه يعرِّف الديموقراطية بالفاظ لها دلالة اكبر مما ينبغي : كأن يمارس الناخبون رقابة دقيقة على ممثليهم تطبيقاً لمبدأ الرقابة الشعبية والسيادة الشعبية . والحال أن هذا المفهوم غير العاملي ليس البتة خارجياً عن السياق . وهو ليس البتة من اختراع المخيلة او التأمل . انما هو يعرِّف بالأحرى التحدد التاريخي للديموقراطية والشروط الواجب توفرها التي امكن بفضلها شن النضال في سبيل الديموقراطية والتي ما تزال تنتظر ان تُوفر وتُحقق .

وعلاوة على ذلك فان هذا المفهوم صارم في دقته المدلولية لأنه يعني بدقة ما يقوله — اي ان الناخبين هم الذين يجب عليهم في الواقع ان يفرضوا تعليماتهم على الممثلين ، ذلك لأنه اذا كان الممثلون هم الذين يفرضون تعليماتهم على الناخبين فسيتوجب على هؤلاء الأخيرين أن يكتفوا بانتخاب واعادة انتخاب الممثلين . ومن المؤكد ان هيئة انتخابية مستقلة بنفسها وحرة لأنها متحررة من كل تكييف مذهبي ومن كل تلاعب

[1] المصدر نفسه ص ٢٨٥ .

وتوجيه خفي لا بد من ان تكون متمتعة بـ « مستوى رفيع من الرأي والأيديولوجيا » ، وهذا امر ليس نادر الحدوث . ومن هنا يتوجب نبذ المفهوم لأنه ليس « غير واقعي » — ولا مفر من ان يكون كذلك اذا ما قبلنا بأن مستوى الأيديولوجيا والرأي السائدين هو المعيار الذي يبرر التحليل السوسيولوجي . واذا كان المجتمع يمارس على الرأي درجة من التكييف المذهبي والتلاعب والتوجيه يوقعه معها في الخطأ فلا يعود قادراً على تعرف الموقف الراهن على حقيقته ، فان ذلك التحليل الذي اخذ على عاتقه ، بحكم منهجه بالذات ، ان ينبذ المفاهيم المتعدية يكون مقضياً عليه بالتمرغ في الوعي الكاذب . ان نزعته التجريبية بالذات ايديولوجية .

ان المؤلفين واعيان تمام الوعي هذه المشكلة . فهما عند تقييمهما درجة القبول والديموقراطية أثناء الانتخابات يعترفان بأن « الصلابة الأيديولوجية » لها « دلالة خطيرة » بالنسبة الى مثل هذا التقييم . ولكن عن اي قبول يتحدثان ؟ انهما يتحدثان عن القبول بالمرشحين السياسيين وبسياستهم بالطبع. ولكن هذا لا يعني شيئاً ، وإلا فلا بد لنا من الاعتراف بأن القبول بنظام فاشي (ومن الممكن حقاً الحديث عن قبول بهذا النظام) يشكل صيرورة ديموقراطية . وهكذا فان القبول نفسه يجب أن يُعرَّف ويُحدد — بدلالة مضمونة وأهدافه ، « قيمه » — ولا بد من معنى متعدد في هذه المرحلة . ولكن من الممكن الاستغناء عن هذه المرحلة التي ليست « غير علمية » ، اذا لم يكن هناك من اتجاه أيديولوجي يجب تحديده غير اتجاه الحزبين المتنافسين ، اذا لم يكن هناك من اتجاه ايديولوجي يجب تحديده غير اتجاه الناخبين « الملغى مفعوله والمزدوج القيمة » [1] .

إن اللوحة التي تمثل اتجاه الناخبين الاديولوجي تبين ان هناك ثلاثة انواع من الانتماء : الى الحزب الجمهوري ، والى الحزب الديموقراطي ،

---

[1] المصدر نفسه ص ٢٨٠

والآراء « المحايدة والمزدوجة القيمة »[1] وهذه اللوحة لا تحاول البتة أن تتساءل عن ماهية الحزبين القائمين وسياستهما وألاعيبهما، كما انها لا تتساءل البتة عمّا اذا كانت مواقفهما مختلفة حقاً فيما يتعلق بالمسائل ذات الأهمية الحيوية (السياسة الذرية والاعداد للحرب الشاملة) علماً بأن هذه المسائل اساسية فيما يتعلق بتحديد الصيرورات الديموقراطية ، اللهم إلا اذا اعتمد التحليل على مفهوم للديموقراطية ليس له من مضمون غير **الشكل القائم** للديموقراطية . ولا يمكن القول ان هذا المفهوم العاملي لا يتلاءم البتة مع موضوع البحث . فهو يسلط ما فيه الكفاية من الضوء على الصفات التي تجعل الأنظمة الديموقراطية متفوقة في العصر الحاضر على الأنظمة غير الديموقراطية (فهو يشيد على سبيل المثال بواقع انه يوجد **فعلاً** تنافس بين المرشحين الذين يمثلون احزاباً مختلفة ، وبواقع أن الناخبين احرار في الاختيار بين هؤلاء المرشحين) . ولكن هذه الطريقة في فهم الموضوع لا تكفي اذا كان التحليل يستهدف شيئاً آخر يتعدى حدود العمل الوصفي البسيط : اذا كان يتطلع الى **عقل** الوقائع **وتعرّفها** على حقيقتها ، واذا كان يريد ان يفهم **المعنى** الذي لها في نظر اولئك الذين يرون فيها وقائع **قائمة** والذين يتوجب عليهم ان يعيشوا معها . ان تعرف الوقائع يعدل نقدها من وجهة نظر النظرية الاجتماعية .

بل إن المفاهيم العاملية لتعجز حتى عن **وصف** الوقائع . فهي لا تلتقط من هذه الوقائع إلا بعض المظاهر او بعض الأجزاء التي تحول ، اذا ما اعتبرت هي الكل، بين الوصف وبين ان يكون له طابع تجريبي وموضوعي. فلنأخذ على سبيل المثال مفهوم « النشاط السياسي » في دراسة جوليان ل. وودوورد و إيلمو روبر حول « النشاط السياسي للمواطنين الاميركيين »[2]

---

١ المصدر نفسه – ص ١٣٨ .

٢ المصدر نفسه – ص ١٣٣ .

فالمؤلفان يقدمان « تعريفاً عاملياً » لمصطلح « النشاط السياسي » يسري مفعوله « بخمس طرق مختلفة » :

١ — الانتخاب .
٢ — دعم المجموعات الضاغطة التي يمكن ان توجد .
٣ — الاحتكاك الشخصي والمباشر مع المشرعين .
٤ — المساهمة في نشاط حزب سياسي .
٥ — المجهود العادي لقسم الآراء السياسية عن طريق الاتصال الشفهي.

ولا مجال للانكار بالطبع بأن لهذا كله « تأثيره ... على المشرعين ورسمي الحكومة » ، ولكن هل يستطيع هذا التأكيد ان يقدم « منهجاً لتصنيف الناس : من جهة اولى اولئك الذين يبرهنون على نشاط سياسي معين فيما يتعلق بمسائل السياسة القومية ، ومن الجهة الثانية اولئك الذين لا يمارسون مثل هذا النشاط » ؟ وهل ينبغي ان ندخل في فئة « ما يتعلق بمسائل السياسة القومية » النشاطات التي من شاكلة الاتصالات التقنية والاقتصادية التي تجريها الحكومة مع المشاريع الكبيرة والاتصالات التي تجريها المشاريع الكبيرة فيما بينها ؟ وهل ينبغي ان ندرج في هذه الفئة النشاط « غير السياسي » الذين يمارسه الاعلان الواسع النطاق بواسطة وسائل الاتصال الجماهيري : نشر وتكوين رأي « لا سياسي » ، واعلام « لا سياسي » ، واوقات فراغ « لا سياسية »؟ وهل ابرز ذلك التأكيد واقع ان مختلف المنظمات التي تلعب دوراً في المسائل العامة تمارس تأثيرات مختلفة ؟

واذا كان الجواب على هذه الأسئله سلبياً (واعتقد بأنه لكذلك) ، فهذا لأن وقائع النشاط السياسي لم توصف أو تُدرس بدقة . فالكثير من هذه الوقائع — واعتقد انها هي الوقائع الحاسمة والأساسية — يستعصي ادراكها على المفهوم العاملي . والتحليل الذي يصف الوقائع يعقل الوقائع

بصورة محددة ويصبح عنصراً من الايديولوجيا التي تشد من ازر الوقائع، وهذا بسبب محدودية ذلك التحليل ، تلك المحدودية الكامنة في استنكاف منهجه عن استعمال مفـاهيم متعدية كفيلة باظهار الوقائع على حقيقتهـا وتسميتها باسمائها الحقيقية . ان علم الاجتماع هذا الذي يؤكد انه يستمد معياره من الواقع الاجتماعي القائم يعزز لدى الافراد « ايمانهم غير المؤمن» بالواقع الذي هم ضحايا له : « لا تبقى هناك سوى ايديولوجيا واحدة، هي الايدلوجيا التي قوامها تعرُف ما هو كائن ، واقصد بها ذلك الشكل من السلوك الذي يطأطىء رأسه لسلطة الواقع القائم الساحقـة »[1] . وانما ضد هذه التجريبية الايديولوجية يعبر التناقض مرة اخرى وبوضوح عـن حقه ، فهو يؤكد « ... ان ما هو كائن لا يمكن ان يكون حقيقياً »[2].

١ تيودور آدرنو « الايديولوجيـا » في « الايـديولوجيـا » من منشورات كورت لينسك - نيوفاير - ١٩٦١ - ص ٢٦٢

٢ إرنست بلوك « السؤال الفلسفي الأساسي » - فرانكفورت - ١٩٦١ - ص ٦٥ .

الفكر ذو البعد الواحد



٥

الفكر السلبي : احباط منطق التناقض

« إن ما هو كائن لا يمكن ان يكون حقيقياً » . ان هذه العبارة مستفزة للمشاعر ومضحكة بالنسبة الى آذاننا التي أُحسن تدريبها وترويضها، او هي متطرفة ولا تقل اشتطاطاً عن عبارة اخرى تزعم العكس على ما يبدو : « إن الواقعي معقول » . ومع ذلك فان كلتا العبارتين تعبّران، في تراث الفكر الغربي ، ومن خلال صيغة مختصرة الى حد مدهش ، عن مثال العقل الذي يقود المنطق . بل إنهما تعبران كلتاهما عن أن الواقع والفكر الذي يحاول فهم هذا الواقع لهما بنية متناحرة . فعالم التجربة المباشرة — العالم الذي نحيا فيه — يجب أن يُعقل ويُحوَّل بل أن يقلب رأساً على عقب ليصبح ما هو كائن عليه فعلاً .

إن العقل هو السلطة الهدامة في المعادلة (العقل = الحقيقة = الواقع) التي تجمع بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي في وحدة متناحرة ، فهو يمثل بوصفه عقلاً نظرياً وعقلاً عملياً في آن واحد « سلطة النفي » التي تقرر الحقيقة بالنسبة الى البشر والأشياء — أي تقرر الشروط التي يمكن فيها للبشر والأشياء ان يصبحوا ما هم كائنون عليه فعلاً . ولقد كان

المشروع الأول للفكر الغربي هو العمل على إثبات أن حقيقة النظرية والممارسة هذه هي معطى موضوعي وانها ليست معطى ذاتياً . وفي ذلك المشروع يكمن اصل المنطق – لا المنطق بمعنى انه فرع خاص من الفلسفة بل المنطق بمعنى انه نمط في التفكير قادر على عقل الواقعي كما لو كان عقلانياً .

ان العقلية التكنولوجية للعالم الكلي الاستبدادي هي أحدث شكل أمكن لمثال العقل ان يأخذه . وسأحاول في هذا الفصل وفي الفصل التالي أن أظهر بعض المراحل الرئيسية لهذا التطور ، اقصد الصيرورة التي يصبح المنطق عن طريقها منطق السيطرة . وحتّى يتمكن هذا التحليل الأيديولوجي من فهم التطور فعلاً ينبغي عليه أن يبذل كل ما في وسعه ليبرهن على ما يوحّد (ويفصل) بين النظرية والممارسة ، بين الفكر والعمل في الصيرورة التاريخية – أي ينبغي ان يزيح النقاب عن العقل النظري والعقل العملي ويظهرهما من خلال الصيرورة التاريخية .

إن العالم العاملي والمغلق للحضارة الصناعية المتقدمة التي تحقق توازناً مرعباً بين الحرية والاضطهاد ، بين الانتاجية والتدمير ، بين التقدم والانتكاس ، متجسد مسبقاً في مثال العقل ذاك بوصفه مشروعاً تاريخياً في جوهره . ففي المرحلة التكنولوجية كما في المرحلة ما قبل التكنولوجيا تُستخدم بعض مفاهيم اساسية عن الانسان والطبيعة تعبر عن استمرارية الفكر الغربي . وفي هذه الاستمرارية صراع بين مختلف انماط التفكير ، اذ ان انماط التفكير المختلفة هذه تمثل طرقاً مختلفة في فهم المجتمع والطبيعة وتنظيمها وتغييرهما . فلقد دخلت عناصر العقل الناظمة في صراع مع عناصره الهدامة ، وعارض الفكر الايجابي الفكر السلبي ، الى أن كفلت منجزات الحضارة الصناعية الانتصار للواقع الأحادي البعد وخفضت من حدة مختلف التناقضات .

إن اصول هذا الصراع تكمن في اصول الفكر الفلسفي عينه . ومن

الأمثلة الساطعة على ذلك المفارقة بين منطق افلاطون الديالكتيمي ومنطق أرسطو الشكلي في « الأورغانون »[1] . ولعل عودة سريعة الى النموذج الكلاسيكي للفكر الديالكتيكي قد تمهد الميدان لتحليل المظاهر المتناقضة للعقلانية التكنولوجية .

إن العقل في الفلسفة الاغريقية الكلاسيكية هو الملكة العارفة ، فهو يتيح معرفة ما هو صحيح وما هو خاطىء. والحقيقة (والخطأ) يُعتبران ههنا شروطاً للكينونة وللواقع — وانما على أساس هذا الشرط وحده يمكن أن يكونا من خواص الجمل . فالمقال[2] الصحيح والمنطق يعبران عما هو كائن فعلاً — بالتعارض مع ما هو كائن ظاهرياً (الواقعي) . وبفضل هذا التعادل بين الحقيقة والكينونة (والواقعي) تمثل الحقيقة قيمة باعتبار أن الكائن مفضل على غير الكائن . وغير الكائن هذا ليس هو مجرد العدم ، فهو في آن واحد استطاعة وتهديد للكائن — تهديد بالتدمير . والنضال في سبيل الحقيقة هو نضال ضد التدمير ، نضال لانقاذ الكينونة (ويكون هذا المجهود بدوره هداماً اذا هاجم الواقع القائم لأنه « غير حقيقي » : على سبيل المثال سقراط ضد المجتمع (الاثيني) وبقدر ما « ينقذ » النضال في سبيل الحقيقة الواقع من التدمير ، تكون الحقيقة ملزمة للوجود الانساني . فما هذه الحقيقة في جوهرها إلا مشروع انساني. واذا تعلّم الانسان ان يرى ويعرف ما هو كائن فعلاً ، فانه سينسق سلوكه مع الحقيقة . وعلم نظرية المعرفة هو علم اخلاقي في جوهره ، كما أن علم الاخلاق فرع منه .

إن هذا التصور موائم لتجربة عالم متناحر في بنيته بالذات — عالم تقض مضجعه الحاجة والسلبية ، مهدد على الدوام بالتدمير ، وان كان

---

١ كتاب « المنطق » « المعرب »
٢ بالمعنى الفلسفي الأصلي لهذا المصطلح . « المعرب »

في الوقت نفسه عالماً مبنياً وفق علل غائية. وبقدر ما يتم تقرير المقولات الفلسفية بدلالة تجربة العالم المتناحر تلك، تتحرك الفلسفة في عالم محطم (تمزق أونطولوجي)، في عالم ثنائي البعد. فما الظاهر والواقع، وما الخطأ والحقيقة (ونقص الحرية والحرية كما سنرى فيما بعد) الا معطيات أونطولوجية.

ان هذا التقسيم لا يقوم على أساس من فكر مجرد او بسبب انعدام وجود فكر مجرد، بل هو كامن بجوهره في تجربة العالم التي يساهم فيها الفكر نظريةً وممارسة. اذ توجد في هذا العالم أشكال من الكينونة يكون فيها البشر والأشياء « كائنين بذواتهم » و « بوصفهم ذواتهم »، وأشكال اخرى لا يكونون فيها « كائنين » — أي أن طبيعتهم (ماهيتهم) مشوهة او محدودة او منفية في هذه الأشكال. وفي التغلب على هذه الشروط السلبية تكمن صيرورة الكينونة والفكر. فالفلسفة تستمد أصلها من الديالكتيك، وعالمها المقولي يتناسب ووقائع واقع متناحر.

فما المعايير التي توجب مثل هذا الانقسام ؟ وعلى أي أساس يُنسب كيان « الحقيقة » الى شكل دون آخر أو الى معطى مأثور على آخر ؟ ان الفلسفة الافريقية تولي اهتماماً كبيراً لما سمي فيما بعد بـ « الحدس » (بمعنى مستهجن بالأحرى)، أي لشكل من المعرفة يظهر فيه موضوع الفكر كما لو أنه ما هو كائن عليه فعلاً (بصفاته الجوهرية) وكما لو أنه على صلة تناحرية بوضعه الاحتمالي والمباشر. ولا تختلف بداهة الحدس هذه كثيراً عن بداهة الحدس الديكارتي. فليس الحدس ملَكة غامضة من ملكات الفكر، ولا تجربة مباشرة وغريبة، كما أنه ليس مفصولاً عن التحليل المفهومي. انما هو بالأحرى النتيجة (الأولية) لهذا التحليل — نتيجة توسط ذهني ومنهجي، توسط التجربة العينية.

ويمكن ان نضرب مثلاً على ذلك الفكر الكلاسيكية عن ماهية الانسان. فلو جرى تحليل الانسان بدلالة وضعه في عالمه، لبدا وكأنه يملك ملَكات

وقدرات تتيح له امكانية « حياة طيبة » ، أي حياة متحررة بقدر الامكان من العمل الشاق ، حياة بلا تبعية ولا قبح . وتحقيق هذه الحياة تحقيق لـ « الحياة المثلى » ، الحياة المنسجمة مع ماهية الانسان وماهية الطبيعة .

وما هذه التوكيدات بالطبع الا توكيدات فيلسوف ، لأنه هو الذي يحلل وضع الانسان هنا على هذا النحو . انه يخضع التجربة لحكمه النقدي ، وهذا الحكم ينطوي على حكم قيمة – أي يؤكد بأن تحرر المرء من الكدح خير له من أن يكدح ، وبأن الحياة الذكية أفضل من الحياة الغبية . والواقع أن الفلسفة انها ولدت مع هذه القيم . ولقد اضطر الفكر العلمي الى فصل هذا التلاحم بين حكم القيمة والتحليل ، لأنه كان قد بدأ يتبين اكثر فأكثر أن القيم الفلسفية لا تسمح بتنظيم المجتمع ولا بتحويل الطبيعة . فلقد كانت هذه القيم عديمة النجع ، وكانت تفتقر الى الواقعية . وكان التصور الاغريقي يشتمل من الأساس على عنصر تاريخي اذ كان يعتبر أن ماهية الانسان ليست واحدة بالنسبة الى العبد والى المواطن الحر ، بالنسبة الى الاغريقي والهمجي . وقد تغلبت الحضارة على هذا الفارق الأنطولوجي (نظرية على الأقل) . ولكن تطورها هذا أبقى على التمايز بين طبيعة ماهوية وطبيعة احتمالية ، بين أشكال الوجود الحقيقية وأشكاله الكاذبة – وهذا فقط عندما يولد هذا التمايز من تحليل منطقي للموقف الاختباري وعندما لا يفرق في الفهم بين الاضمار والاحتمال .

ان أشكال الكينونة في نظر افلاطون « المحاورات » الأخيرة وفي نظر أرسطو هي أشكال حركية : الانتقال من الاضمار الى الواقع ، الى التحقيق . والانسان تحقيق ناقص ، وعرضة للتغير ، وتناسله هو الفساد بعينه ، والسلبية غلافه المحيط . ومن هنا فانه ليس واقعاً حقيقياً ، ليس حقيقة . والمسعى الفلسفي ينطلق من العالم القائم ليبني واقعاً يتجاوز الفارق الممزق بين الاضمار والواقع ، يتجاوز سلبيته ليدرك حالة من الاستقلال والامتلاء ، حالة حرة .

وهذا الاكتشاف صنيعة لوغوس وايروس[1]. ويشير هذان المصطلحان الاساسيان الى شكلين من النفي. فالمعرفة المنطقية الايروسية تحطمان اطار الواقع القائم والاحتمالي وتشرئبان نحو حقيقة متناقضة مع هذا الواقع والحركة الصاعدة لأشكال الواقع «الدنيا» نحو أشكال الواقع «العليا» هي حركة المادة وحركة الفكر على حد سواء. ويرى أرسطو أن الواقع الكامل، الله، يجذب إليه العالم السفلي، وأنه هو العلة الغائية لكل كائن. ويجمع لوغوس وايروس بين الايجاب والسلب، بين الخلق والهدم. فطالب الفكر وجنون الحب تنطوي على رفض هدام لأشكال الحياة القائمة. والحقيقة تحوّل أشكال الفكر والوجود، والعقل والحرية يتلاقيان.

بيد أن لهذه الديناميكية حدودها الخاصة، وذلك بقدر ما يبدو الطابع المتناحر للواقع، باقتحامه أنماط الوجود الحقيقية وأنماط الوجود الكاذبة، أقول بقدر ما يبدو معطى أونطولوجياً ثابتاً لا يحول. فبعض أشكال الوجود لا يمكن ان تكون ابداً «حقيقية» لأنها لا تستطيع أبداً ان تحقق اضمارها وأن تتمتع بالكينونة. وعلى صعيد الواقع الانساني فان الوجود الذي يكرس نفسه لتلبية ضروريات الحياة الأولية وجود «كاذب» على أساس ذلك الاعتبار، وجود غير حر. وبديهي ان هذا الوجود يعكس معطى اجتماعياً غريباً عن أي أونطولوجيا، يعكس واقع مجتمع يعتبر الحرية متناقضة والنشاط الذي يوفر للحياة الأشياء الضرورية، ويرى أن هذا النشاط وظيفة «طايعية» لطبقة خاصة، وأن المرء لا يستطيع ان يعرف الحقيقة والوجود الحقيقي الا اذا كان متحرراً من كل نشاط من هذا النوع. ذلكم هو الموقف ما قبل التكنولوجي والمعادي للتكنولوجيا قلباً وقالباً.

ولكن لا يسعنا القول ان هناك خطاً فاصلاً واضحاً ودقيقاً بين العقلانية ما قبل التكنولوجية والعقلانية التكنولوجية، وان المجتمع الذي يوائم الأولى

---

[1] ايروس، إله العشق. ولوغوس المنطق. وهو أيضاً الله عند افلاطون بوصفه مصدر المثل. «المعرب»

هو مجتمع قائم على العبودية وأن المجتمع الذي يوائم الثانية هو مجتمع قائم على الحرية . ففي مجتمعنا المعاصر ما يزال تأمين الاشياء الضرورية للحياة الشغل الشاغل ، على مدى الايام والحياة ، لطبقات خاصة لا يمكن بالتالي اعتبارها حرة ولا أمل لها في ان يكون لها وجود انساني . وبهذا المعنى فان الرأي الكلاسيكي الذي يؤكد ان الحقيقـــة لا تتفق وواقع اضطرار الانسان الى اداء عمل ضروري اجتماعياً ولكنه مستلب هو رأي ما يزال صائباً .

ان التصور الكلاسيكي يوجب ان تظل حرية الفكر والقول امتيـــازاً طبقياً ما دامت العبودية قائمة . ذلك ان الفكر والكلام خاصةُ ذاتٍ مفكرة وناطقة واذا كانت حياة هذه الذات مرتبطة بوظيفة فرضت عليها فرضاً ، فان فكرها وكلامها يكونان موسومين بميسم ضرورة انصياعها لمتطلبات هذه الوظيفة ، وبالتالي لأولئك الذين بأيديهم زمام هذه المتطلبات . ان الخط الفاصل بين المشروع ما قبل التكنولوجي والمشروع التكنولوجي يقع على المستوى الذي يُنظَّم فيه الامتثال لضرورات الحياة (الذي تنظّم فيه ، بعبارة أخرى ، طريقة « كسب المرء معاشه ») ، وهذا الخط الفاصل قابل على هذا المستوى لالقاء الضوء على الأشكال الجديدة للحرية والعبودية ، على الاشكال الجديدة للحقيقة والخطأ .

فمن هو ، في التصور الكلاسيكي ، الانسان الذي يعقل معطى الصواب والخطأ الاونطولوجي ؟ انه ذاك الذي أتقن فن التأمل المحض ، وذاك الذي أتقن فن الممارسة بهدي من النظرية ، أي انه الفيلسوف ورجل الدولة معاً . وصحيـح أن الحقيقة التي يعرفها والتي يعرضها قابلة لأن يفهمها ويعرفها كل انسان ، فالعبد الذي يصفه افلاطون في « المينون » [1] قادر بتوجيه من الفيلسوف على فهم حقيقة بديهية هندسية ، أي حقيقة تقف بمنأى عن التغير والفساد ، ولكن ما كانت الحقيقة حالة من حالات الكائن

---

[1] احدى محاوراته المشهورة « المعرب »

الانساني وحالة من حالات الفكر في آن واحد ، وما كان الفكر يظهر الكائن ويعبر عنه ، لذا فان الوصول الى الحقيقة يظل مشروعاً مضمراً وافتراضياً ما دام الانسان لا يعيش في الحقيقة ومع الحقيقة. وهذا الشكل من الحياة محظور على العبد ، ومحظور على جميـع الذين يقضون حياتهم في تأمين اشياء الحياة الضرورية . ومن هنا ، لو أمكن للبشر ان يحرروا حياتهم من ضرورة الانصياع لنظام الضرورة لأصبح الوجود الحقيقي والحقيقة عامين شموليين بمعنى واقعي ومحدد ودقيق ، ان الفلسفة تضع نصب عينيهـــا مساواة الانسان ، ولكنها تقبل في الوقت نفسه بانتفاء المساواة واقعياً . ذلك أن تأمين اشياء الحياة الضرورية هو ، في الواقع المعطى ، الشغل الشاغل مدى الحياة لغالبية الناس ، ومع ذلك لا مندوحة عن تأمين هذه الاشياء حتى يمكن للحقيقة (التي هي الحرية ازاء الضرورات المادية) أن توجد .

والواقع التاريخي يعارض البحث عن الحقيقة ويوقفه ويشوهه. والتقسيم الاجتماعي للعمل يكتسب صفة الشرط الاونطولوجي . واذا كانت الحقيقة تفترض كشرط أول تحرر الانسان من العمل المستلب ، واذا كان هذا الشرط هو شرط أقلية من الناس في الواقع الاجتماعي ، يصبح في امكاننا القول ان الواقع الاجتماعي لا يهب هذه الحقيقة الا في شكل تقريبي ولفئة محظوظة من الناس . ووضع الاشياء « معاكس للحقيقة » من حيث شموليتها ومن حيث انها تحدد و « تفرض » مشروعاً نظرياً وبوجه خاص الحياةَ المثلى بالنسبة للانسان كانسان واحترامَ الماهية الانسانية . والتناقض غير قابل للحل من وجهة نظر الفلسفة ، والا فان التناقض لا يظهر كتناقض لأنه هو بذاته بنية المجتمع العبودي او المجتمع القائم على القنانة ، وهي اشكال مجتمعية لا تتعالى عليها الفلسفة وتتجاوزها . وهكذا يظل التناقض معلقـاً بذيل التاريخ ، غير مروّض ، ويرتفع بالحقيقة بلا مجازفة فوق مستوى الواقع التاريخي. وعلى هذا المستوى ، تبقى الحقيقة في حرز أمين ،

صحيحة لا تشوبها شائبة ، لا لأنها تحقق السماء او تحقق نفسها في السماء ، وانما لأنها تحقيق للفكر « المحض » ، اي لأنها تعبر بصورة لا تقبل لبساً ، ومن خلال مفهومها بالذات ، عن واقع ان اولئك الذين يمضون حياتهم في كسب حياتهم عاجزون عن ان يحيوا حياة انسانية .

ان مفهوم الحقيقة الانطولوجي يقع في نقطة المركز من المنطق الذي يمكننا ان نرى فيه نموذجاً للعقلانية ما قبل التكنولوجية . وما هذه العقلانية إلا عقلانية عالم لغوي ثنائي البعد ، ومن هنا فانها تتناقض مع الاشكال الأحادية البعد للفكر والعمل ، تلك الأشكال التي تتطور في الحضارة التكنولوجية .

إن الديالكتيك الأفلاطوني هو اول من عالج في منطقه تجربة العالم المنقسم . فمصطلحات « الكائن » و « اللاكائن » ، « الواحد » و « المتعدد » ، « الهوية » و « التناقض » ، مصطلحات مفتوحة ، ملتبسة عن عمد ، وغير محددة تحديداً كاملاً . إن لها أفقاً مفتوحاً ، ومعناها يتحدد شيئاً فشيئاً أثناء الاتصال ، ولكنه لا يكون مغلقاً في اي لحظة من اللحظات . والصيغ اللغوية خاضعة لمحاورة ، فهي تتطور من خلالها وتمتحن فيها . واثناء هذه المحاورة يجد المجيب نفسه منقاداً الى ان يضع موضع تساؤل عالم التجربة والكلام غير الموضوعين عادة موضع تساؤل ، والى ان يكشف عن بعد جديد للغة ، وبعبارة اخرى انه **حر** ، ولغته تنطق بحريته . إن المفروض فيه ان يتجاوز ما هو معطى له ، تماماً كما ان السائل يتجاوز من خلال صيغته النظام المبدئي للألفاظ . وهذه الألفاظ لها معان عديدة لأنها تعبر عن معطيات متعددة في مظاهرها ومقتضياتها ونتائجها التي لا يمكن تثبيتها وعزلها . وعرضها المنطقي يتجاوب مع صيرورة الواقع . فقوانين الفكر هي قوانين الواقع ، أو هي **تصبح** بالأحرى قوانين الواقع اذا ما عقل الفكر حقيقة التجربة المباشرة على أنها ظاهر حقيقة اخرى ، اي ظاهر اشكال حقيقية من

الواقع ، اقصد المُثُل . وهكذا فان العلاقة بين الفكر الديالكتيكي والواقع المعطى هي علاقة تناقض اكثر منها علاقة تطابق . والحكم الصحيح يحاكم هذا الواقع لا بمفردات هذا الواقع وإنما بمفردات توجب هدم هذا الواقع. ومن خلال هذا الهدم يدرك الواقع حقيقته الخاصة .

ان المحاكمة التي تشكل النواة الاصلية للفكر الديالكتيكي قد صيغت في المنطق الكلاسيكي على النحو التالي : « س هو ب » . ولكن هذه الصيغة تحجب في الواقع ــ ولا تكشف ــ الصيغة الديالكتيكية الأساسية التي تؤكد الطابع السلبي للواقع الاختباري . فالبشر والأشياء ، المحكوم عليهم علىَ ضوء ماهيتهم ومثالهم ، يوجدون على غير ما هم كائنون عليه . وبالتالي فان الفكر يناقض ما هو كائن (معطى) ، ويعارض حقيقة الواقع المعطى بحقيقته . ان الحقيقة التي يضعها الفكر نصب عينيه هي المثال . وهذا المثال هو بمفردات الواقع المعطى مثال « محض » ، ماهية « محضة » ، امكانية مضمرة .

لكن اضمار الماهية لا يمكن أن يقارن بالإضمارات الكثيرة التي ينطوي عليها عالم القول والعمل المعطى . فإضمار الماهية ينتمي الى نظام مغاير تماماً. وحتى يتحقق هذا الاضمار فلا بد من هدم النظام القائم ، لأن التفكير على اساس الحقيقة يعني ايضاً الالتزام بالحياة معها . (إن افلاطون يؤكد ضرورة هدم النظام القائم من خلال تطورات متطرفة : فالموت هو بداية حياة الفيلسوف الذي يتحرر بفظاظة عن طريقه من « الكهف ») . وهكذا يفرض طابع الحقيقة الهدام نفسه على الفكر فرضاً **إلزامياً** . فالمنطق يتجه الى احكام هي في حقيقتها ومن خلال صيغتها التقريرية أحكام إلزامية ، ومن هنا كان فعل « الكون » يتضمن معنى « الوجوب » .

إن هذا الشكل من الفكر المتناقض ، الثنائي البعد ، يميز كل فلسفة تسعى الى ادراك الواقع لا المنطق الديالكتيكي وحده . فالصيغ اللغوية التي تحدد الواقع تضفي صفة الحقيقة على شيء غير حقيقي مباشرة . وهي

بفعلها هذا تناقض ما هو كائن وتنقض حقيقته. والحكم التوكيدي يتضمن نفياً لا يظهر في الصيغة المذكورة آنفاً « س هو ب » . وعلى سبيل المثال ، « الفضيلة هي المعرفة » ، العدالة هي الحالة التي يؤدي فيها كل فرد الوظيفة التي تناسب اكثر من غيرها طبيعته » ، « إن ما هو واقعي تماماً هو ما يمكن معرفته تماماً » ، « الانسان هو حر » ، الدولة هي واقع العقل « وحتى تكون هذه الصيغ صحيحة ، ينبغي ان يدل الضمير « هو » على « وجوب الكون » ، اي ينبغي ان يتضمن معنى النقص . فهذا الضمير يحكم على الشروط التي لا تكون فيها الفضيلة هي المعرفة ، والتي لا يؤدي فيها البشر الوظيفة التي توائم طبيعتهم ، والتي لا يكون فيها البشر أحراراً ، الخ . والصيغة التوكيدية « س = ب » تعني ان « س » ليس هو « س » ، وتعرّف « س » على انه غير ذاته . وحتى تتحقق صحة هذه الصيغة ، ينبغي ان تتحقق صيرورة ما في الواقع كما في الفكر ، وينبغي على « س » ان يصير ما هو كائن عليه . وهكذا تصبح الجملة التوكيدية آمراً توكيدياً ، فهي لا تفصح عن واقعة ، وانما تؤكد ان واقعة ما يجب أن تتحقق . ويمكننا على سبيل المثال ان نفهمها على النحو التالي : إن الانسان ليس حراً (في الواقع) ، ولا يتمتع بحقوق غير قابلة للاستلاب ، الخ لكنه يجب ان يكون كذلك لأنه بطبيعته حر ، او لأنه حر في نظر الله ، الخ .

ان الفكر الديالكتيكي يفهم التوتر النقدي بين « الكون » و « وجوب الكون » من حيث انه قبل كل شيء معطى اونطولوجي يخص بنية الكائن بالذات . بيد ان معرفة حالة الكائن هذا — النظرية — تستدعي من البداية ممارسة عينية . فالوقائع المعطاة تظهر على ضوء الحقيقة التي تبدو مزيفة ومنفية من منظار تلك الوقائع ، اقول تظهر هي نفسها وكأنها زائفة وسلبية .

ومن هنا يكون الفكر منقاداً بالضرورة ، بدلالة وضع اشيائه ومواضيعه ،

الى قياس حقيقتها بمفردات منطق آخر ، بمفردات عالم لغوي آخر . وهذا المنطق يرمز سلفاً الى نمط آخر من الوجود ، نمط تكون الحقيقة قابلة فيه لأن تتحقق في اقوال البشر وأفعالهم . وبقدر ما يحدد هذا الرمز المسبق الانسان ككائن اجتماعي ، يكون لحركة الفكر **مضمون سياسي** . ومن هنا كان المقال السقراطي مقالاً سياسياً لأنه يناقض المؤسسات السياسية القائمة . ان محاولة ايجاد تعريف جيد لمفهوم الفضيلة والعدالة والتقوى والمعرفة تصبح مشروعاً هداماً من اللحظة التي يتطلب فيها المفهوم « سياسة » جديدة .

ان الفكر لا يستطيع ان يحقق مثل هذا التغير الا اذا تجاوز نفسه في الممارسة . فالفلسفة تدين في اصلها الى مسعى فكري منفصل عن الممارسة المادية ، وهذا ما يسبغ على الفكر الفلسفي طابعه المجرد والأيديولوجي وبسبب هذا الانفصال يجد الفكر الفلسفي الذي يريد ان يكون نقدياً نفسه بالضرورة متعالياً **ومجرداً** . والحق ان كل فكر اصيل لا بد له ، شأنه شأن الفلسفة ، ان يخطو هذه الخطوة الى التجريد . فما من انسان يستطيع ان يفكر حقاً اذا لم يجرد انطلاقاً مما هو معطى ، اذا لم يربط الوقائع بالعوامل التي سببتها ، اذا لم يضع الوقائع موضع تساؤل . ان القدرة على التجريد هي حياة الفكر بالذات والبرهان على اصالته .

ولكن هناك تجريدات صحيحة وتجريدات زائفة . فالتجريد حدث تاريخي في استمرارية تاريخية ، ونقطة انطلاقه خلفية التاريخ . وهو يظل مرتبطاً بما سبّب ظهوره وبما يحاول في الوقت نفسه أن ينأى عنه: بالعالم المجتمعي القائم . وحتى عندما يتوصل التجريد النقدي الى وضع عالم اللغة القائم موضع تساؤل واتهام ، يظل المبدأ الأساسي على قيد الحياة في هذه الحركة السلبية (في الهدم) ويحد من امكانيات الوضع الجديد .

عندما حبا الفكر الفلسفي خطواته الأولى ، كانت المفاهيم المتعالية متحددة بواقعة محددة وهي وجود العمل الفكري والعمل اليدوي ، كل

على حدة ، في المجتمع القديم . وكان هذان النوعان من العمل مشروطين بالمجتمع القائم على العبودية . ودولة افلاطون « المثالية » تحافظ على العبودية وتهذبها وتنظمها باسم حقيقة ابدية . وما كانت الفلسفة لتولي اهتماماً لأولئك الذين كانوا الضحايا الرئيسيين للواقع الزائف والذين كانوا بأمس الحاجة الى هدم هذا الواقع . وبكلمة واحدة ، أسقطتهم من حسابها .

وبهذا المعنى كانت « المثالية » هي المضمون الأساسي للفلسفة : ففي الوقت الذي كان فيه الفكر (الضمير) يؤكد تفوقه وهيمنته كان يعترف بعجزه ازاء العالم الاختباري الذي تتعالى عليه الفلسفة وتصححه بالفكر . وكانت العقلانية التي تصدر الفلسفة باسمها احكامها ذات شكل « محض » مجرد وعام يحفظها ويقيها من العالم الذي كان عليها مع ذلك ان تعيش فيه. وباستثناء « الهرطقات المادية النزعة » لم يكن الفكر الفلسفي ليهتم إلا فيما ندر لأشجان الوجود الانساني .

وإن كانت هناك من مفارقة فهي انما تكمن في ان الفكر الفلسفي لم يتجه نحو الأشكال المحضة والمثالية إلا بدافع من مضمونه النقدي ، ذلك المضمون الذي يضع نصب عينيه العالم الاختباري في مجمله وليس فقط بعض اشكال الفكر والسلوك داخل هذا العالم . ان النقد الفلسفي ، بتحديده مفاهيمه بمصطلحات تعبر عن الاضمار وترمز الى نظام يختلف جوهرياً عن الفكر والوجود المعطيين ، يجد نفسه حبيس الواقع الذي يستهدف الانفصال عنه ، فيبني بالتالي مملكة للعقل طُردت منها الاحتمالات التاريخية والاختبارية . أما بعدا الفكر الاثنان – بُعد الحقائق الماهوية وبعد الحقائق الظاهرية – فلا يعودان يتداخلان ، وتصبح علاقتهما الديالكتيكية العينية علاقة عرفانية مجردة أو علاقة انطولوجية . فتحل محل الأحكام المقيِّمة للواقع المعطى فرضيات محددة لأشكال الفكر العامة ولمواضيع الفكر وللعلاقات بين الفكر ومواضيعه . وهكذا تصبح ذات الفكر الشكل

المحض ، الشمولي ، للذاتية التي جردت من كل خصوصياتها .

إن هذه الذات الشكلية لا تولي اهتماماً كبيراً للعلاقة بين « الكائن » و « اللاكائن » ، بين الاضمار والواقع ، بين الحقيقة والخطأ . فمثل هذه العلاقة انما هي بالاحرى من اختصاص الفلسفة المحضة . والواقع أن هناك مفارقة لافتة للنظر بين منطق افلاطون الديالكتيكي ومنطق ارسطو الصوري .

ففي المنطق الصوري لا يميز الفكر او يفرق بين مواضيعه . فسواء اكانت ذهنية أم مادية ، اجتماعية أم طبيعية ، فلا مندوحة لها عن أن تخضع لقانون التنظيم والتقييم والاستنتاج العامة الواحدة ، ولكنها اذ تفعل ذلك فانما تفعله بوصفها اشارات أو رموزاً قابلة للاستبدال بعضها ببعض بغض النظر عن « جوهرها » الخاص . وهذا التعميم (الذي هو كيفٌ كمّي) هو الشرط الأول للقانون والنظام في المنطق كما في المجتمع . انه ضريبة الرقابة العامة .

« ان المفهوم العام الذي طوره المنطق الاستدلالي يستمد واقعيته من مبدأ السيطرة »[1] .

ان « ميتافيزيقا » ارسطو تقرر التطابقات بين المفهوم والرقابة: فمعرفة « العلل الأولى » هي — بوصفها معرفة ما هو عام وشمولي — انجع واوثق معرفة ، لأن في السيطرة على العلل سيطرة على نتائجها . وبفضل المفهوم العام يستطيع الفكر أن يسيطر على الحالات الخاصة . بيد أن المنطق يظل مستنداً ، حتى في اشكاله المتطرفة ، الى بنية العالم المعطى ، العالم المجرب ، مهما تكن عامة . والشكل المحض يظل شكل المضمون المحول الى شكل . والحق أن بناء المنطق الشكلي لا يمثل سوى مرحلة في تطور الأدوات المادية والعقلية للرقابة العامة والتحويل الكمي . ولقد

---

١ هور كايمر وآدرنو « الديالكتيك » — ١٩٤٧ — ص ٢٥

حاول الانسان ، عن طريق هذا المشروع ، أن يحول الواقع الناشز الى توازن نظري وأن يطهـِّر الفكر من تناقضاته وأن يوجد وحدات قابلة لأن تُحدد هويتها ولأن يستبدل بعضها ببعض في صيرورة مجتمع الطبيعة المعقدة .

ان المنطق الشكلي يعتبر ان فكرة الصراع بين الماهية والظاهر فكرة بالية تم تجـــاوزها ، وربما مجردة من أي معنى . فهو يغض النظر عن المضمون المادي ، ويفصل مبدأ الهوية عن مبدأ التناقض اذ ليست التناقضات الا اخطاء فكر لا يؤدي عمله على النحو الواجب ، ويعتبر المفاهيم أدوات للتنبؤ والرقابة . ومن هنا فان المنطق الشكلي هو الخطوة الأولى من المسيرة الطويلة التي قادت الى الفكر العلمي ، الخطـــوة الأولى ليس الا ، لأن تكييف أشكال التفكير مع العقلانية التكنولوجية سيستوجب درجة من التجريد أرفع وأسمى بكثير .

ان المنطق القديم يختلف كل الاختلاف في طرائقه عن المنطق الحديث ، ولكنهما يشكلان مع ذلك ، وبالرغم من الفروق القائمة بينهما ، نظاماً فكرياً ذا قيمة عامة شاملة ، ويقف موقف الحياد من المضمون المادي . فالمنطق الشكلي يعني أن قوانين الفكر تصح في كل زمان ومكان ، وأن الفكر لولا هذه الشمولية لوقف عاجزاً عن تفهم أي منطقة من مناطق الوجود .

ولئن كان منطق أرسطو قد اتهم غالبـــاً بالعقم ، ولئن كان الفكر الفلسفي قد تطور على هامشه ، فإن مضمونه لا يتناقض مع الفكر العلمي المتين والصحيح ، وهو يشاطر المنطق الرياضي والرمزي المعاصر معارضته الجذرية للمنطق الجـــدلي . ومهما تكن المفارقة بين المنطق الشكلي القديم والحديث كبيرة ، فانها تظل أصغر حجماً من المفارقة القائمة بينهما كليهما وبين المنطق الجدلي . ذلك أنهما يمثلان في خاتمة المطاف شكلاً واحداً من أشكال الفكر ، شكلاً نفى عنه السلبية او تجربة القوة السالبة ، المخيبة ، المزيفة ، التي ينطوي عليها الواقع القائم . ومع استبعاد هذه التجربة ،

كف ذلك التوتر الذي كان قائماً على صعيد المفاهيم بين « الكون » و « الوجوب » وتلاشى . وبهذه الطريقة صار الفكر موضوعياً ، صحيحاً ، علمياً ، ولكنه ما عاد يشتمل على الأحكام التي تدين الواقع القائم .

والمقابل كان المنطق الجدلي وما يزال غير علمي وذلك بمقدار ما يمثل هو نفسه ذلك الحكم وبمقدار ما يكون الحكم مفروضاً على الفكر الجدلي بفعل طبيعة موضوعه بالذات . فما هـذا الموضوع الا الواقع في حقيقته العينية ، اذ لا وجود في المنطق الجدلي لتجريد ينفصل عن المضمون العيني ويهجره من غير أن يفهمه . ولقد اكتشف هيغل أن فلسفة عصره النقدية تعيش في « خوف الموضوع » ، فطالب الفكر العلمي بالتغلب على هذا « الخوف » وبعقل « المنطقي والعقلاني المحض » من خلال عينية مواضيعه [1]. اذن فالمنطق الجـدلي لا يمكن أن يكون شكلياً لأنه متحدد بالواقعي ، والواقعي عيني . وهذا العيني لا يعاوض المبادىء والمفاهيم العامة ، بل على العكس يتطلبها لأنه يخضع لقوانين عامة تصبو الى التعبير عن عقلانيـة الواقعي . وحركة الواقعي ومفهوم الواقعي لا يتشكلان الا من خلال عقلانية تقبل بالتناقض ومن خلال تعارض في القوى والميول والعناصر .

ان مواضيـع الفكر توجد في شكل تناقض حي بين الماهية والظاهر . والموضوع المنطق الجدلي لا يكون في شكل موضوعية عامة مجردة ، ولا في شكل فكر عام مجرد ، ولا في معطيات التجربة المباشرة . ان المنطق الجدلي يرفض تجريدات المنطق الشكلي والمتعالي ، ويرفض في الوقت نفسه عينية التجربة المباشرة . وبمقدار ما تكتفي هذه التجربة بالاشياء كما هي ظاهرة وكما هي معطاة ، تكون تجربه محدودة بل زائفة . وهي لا تدرك الحقيقة الا عندما تتحرر من الموضوعية المخيبة التي تخفي العوامل وراء الوقائع ، أي عندما تعقل العالم على أنه عالم تاريخي تكون فيه الوقائع القائمة

---

١ هيغل : « علم المنطق » – باريس ١٩٤٩ – المجلة ١ ، ص ٣٣ .

من صنع ممارسة الانسان التاريخية . وهذه الممارسة (الفكرية والمادية) هي الواقع الواجب ادراكه في معطيات التجربة والواقع الذي يعقله المنطق الجدلي . ومن هنــا تصبح الحقيقة المنطقية هي الحقيقة التاريخية ، ويصبح التوتر الاونطولوجي بين الكون والوجوب ، والماهية والظاهر ، توتراً تاريخياً ، ويصبح العقل عقلاً تاريخياً ، عقلاً يناقض نظام البشر والاشياء القائم باسم القوى الاجتماعية الموجودة التي يسفر النقاب عن وجودها الطابع اللاعقلاني لذلك النظام ، اذ أن ما هو « عقلاني » انما هو شكل الفكر والعمل الذي يكافح الجهل ويعارض الاستغلال ويحد من نطاق العنف والاضطهاد .

وعنــدما يصبح الجدل الاونطولوجي جدلاً تاريخياً ، فانه يكون قد استوعب البعد المزدوج للفكر الفلسفي من حيث أن هذا البعد هو تفكير نقدي ، سلبي . وآنذاك يتواجه الكون والوجوب ، الماهية والظاهر ، في صراع تنتصب فيــه قوى المجتمع الراهنة في وجه ما كان يمكن ان تكونه . فالعبد قادر على الاطاحة بالسادة وقادر ايضاً على التعاون معهم . والسادة قادرون على تحسين حياة العبد وقادرون أيضاً على تحسين طرائق استغلاله . واذا كان المنطق الجدلي يعقل التناقض على أنه « ضرورة » تنتمي الى « طبيعة الفكر بالذات » [1] ، فهذا لأن التناقض يشكل جزءاً لا يتجزأ من طبيعه موضوع الفكر بالذات ، جزءاً لا يتجزأ من واقع يكون فيه العقــل هو اللاعقل ايضاً ، واللاعقلاني هو العقلاني أيضاً . ولكن كل واقع قائم يناضل ضد منطق التناقضات ، ويحبذ أنماط الفكر التي تدعم أنماط الحياة القائمة ، ويفضل أشكال السلوك القائمة التي تجدد الأنماط الأولى وتحسنها وتكملها . ان الواقع المعطى له منطقه الخــاص وحقيقته الخاصة . ولفهم هذا المنطق الخاص وهذه الحقيقة الخاصة ، لا بد من منطق مغاير ومن حقيقة متناقضة . وهذا المنطق المغاير وهذه

---

١ المصدر نفسه .

الحقيقة المتناقضة ينتميان الى اشكال فكرية هي في بنيتها بالذات غير عاملية ، وغريبة عن طرائق العلم العاملية والمسالك العاملية . ان المنطق الجدلي يعارض كل تنظيم اداري للفكر ، ويعارض في الوقت نفسه كل نزعة تجريبيـــة « محضة » وكل نزعة وضعية تشد من أزر عالم يسود فيه الكذب والسيطرة .

وهكذا تبدو أشكال الفكر الجدلية هذه وكأنها من مخلفات الماضي ، شأنها أصلاً شأن كل فلسفة توصف بأنها غير علمية وغير تجريبية ، كما تبدو وكأنها قد تم تجـــاوزها من قبل نظرية وممارسة للعقل أنجع واكثر فاعلية باطراد .

٦

من الفكر السلبـي الى الفكر الايجابـي

العقلانية التكنولوجية ومنطق السيطرة

ان سيطرة الانسان على الانسان ما تزال تمثل في الواقع الاجتماعي ، وبالرغم من كل تغير ، استمراراً تاريخياً ، وما تزال هناك رابطة بين العقل ما قبل التكنولوجي والعقل التكنولوجي . بيد ان المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلاً في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادىء الأساسية للسيطرة . فالتبعية الشخصية (تبعية العبد للسيد ، والقن لصاحب القصر ، والوالي للملك ، الخ) يحل محلها شيئاً فشيئاً نوع آخر من التبعية : التبعية التي تخضع المرء لـ « نظام أشياء موضوعي » (القوانين الاقتصادية ، السوق ، الخ) . ولئن كان « نظام الأشياء الموضوعي » من صنع السيطرة ونتائجها هو الآخر ، فإن السيطرة تعتمد الآن على درجة اكبر من العقلانية ، عقلانية مجتمع يدافع عن بنيته الهرمية ويستغل في الوقت نفسه وعلى نحو أنجع باطراد الموارد الطبيعية والفكرية ويوزع على نطاق متعاظم باستمرار أرباح هذا الاستغلال . واذا كان الانسان يجد نفسه مقيداً على نحو متعاظم الى جهاز الانتاج ، فان هذه الواقعة تكشف عن حدود العقلانية وعن قوتها المشؤومة : فجهاز الانتاج ذاك يؤبد النضال

في سبيل الوجود ، ويتجه الى ان يجعل منه موضوعاً لمزاحمة عالمية شاملة تهدد حياة اولئك الذين يبنون ذلك الجهاز ويستخدمونه .

ومن الواضح ، عند هذا المستوى المحدد ، أن هنالك شيئاً ما زائفاً في عقلانية هذا النظام بالذات . ويكمن هذا الزيف في الطريقة التي نظم بها البشر عملهم في المجتمع . فليس هناك اليوم ما يستطيع أن يمارسه في واقعة محددة وهي أن اصحاب المشاريع الكبيرة يقبلون ، من جهة اولى ، بالتضحية بمزايا المشروع الخاص والمنافسة « الحرة » لصالح المزايا الناجمة عن طلبيات الحكومة وتدابيرها القانونية ، في حين ان بناء الاشتراكية ما يزال مستمراً ، من الجهة الثانية ، على أساس من سيطرة متدرجة . ولكن التحليل لا يمكن ان يقف عند هذا الحد . فالتنظيم السيء للمجتمع يقتضي تفسيراً أعمق وأشمل بالنظر الى طبيعة المجتمع الصناعي المتقدم بالذات ، ذلك المجتمع الذي تندمج فيه القوى الاجتماعية التي كانت في الماضي سلبية ومتعالية بالنظام القائم وتبدو وكأنها تخلق بنية اجتماعية جديدة .

ومما يسلط ضوءاً ساطعاً على المشكلة كون المعارضة السلبية قد تحولت الى معارضة ايجابية ، اذ ان تنظيم المجتمع يحول على ما يبدو ، ما ان يصير كلياً استبدادياً ، دون أي تغير نوعي . وبديهي أن الفوائد الملموسة الناجمة عن هذا النظام تُعتبر جديرة بالحماية والدفاع عنها ، ولا سيما اذا ما أُخذت في الحسبان القوة المناوئة المتمثلة في الشيوعية الراهنة التي تشكل التطور التاريخي البديل الوحيد الممكن في الوقت الحاضر . ولكن هذا غير صحيح الا بالنسبة الى شكل من الفكر والسلوك لا يريد ولا يستطيع ان يفهم ماهية ما هو في سبيله الى الحدوث وعلته ، شكل من الفكر والسلوك منغلق على نفسه دون اي عقلانية أخرى غير العقلانية القائمة . والحق أنه بمقدار ما يكون الفكر والسلوك مرتبطين بالواقع المعطى فانهما يعبران عن وعي كاذب ويساهمان في الابقاء على نظام زائف للوقائع . وهذا الوعي الكاذب يجد تعبيره في جهاز تقني سائد ومهيمن لا يني تجدده باستمرار .

انا نحيا ونموت تحت راية العقلانية والانتاج ونحن نعلم أن الابادة هي ضريبة التقدم كما أن الموت هو ضريبة الحياة ، ونعلم أن التدمير والكدح ضروريان كشرط مسبق للتلبية والفرح ، ونعلم أن الاعمال يجب أن تزدهر ، ونعلم أن التفكير باختيار آخر انما هو عين الطوبائية . والحقيقة أن هذه الأيديولوجيا ان هي الا ايديولوجيا النظام الاجتماعي القائم لأنه لا يستطيع الاستمرار في حسن سيره وعمله بدونها ، ولأنها تشكل جزءاً من عقلانيته .

بيد ان الجهـــاز يحبط بنفسه مشروعه اذا كان مشروعه خلق وجود انساني وتأسيسه في طبيعة مستأنسة . واذا لم يكن هذا مشروعه ، فان عقلانيته ستزداد شبهة وريبة ، ولكنها ستزداد في الوقت نفسه منطقية لأن السالب كامن من البداية في الموجب ، واللاانساني في الأنسنة ، والعبودية في التحرر . وهذه الديناميكية ليست ديناميكية الفكر ، وانما ديناميكيـــة الواقع . ولكن الفكر العلمي يلعب دوراً كبيراً في الوقت نفسه في تكوين هذا الواقع ، اذ يربط العقل النظري بالعقل العملي .

ان النضال في سبيل البقاء واستغلال الانسان للطبيعة قد تأكد اكثر فأكثر طابعهما العلمي والعقـــلاني . فالتنظيم العلمي والتقسيم العلمي للعمل يزيدان زيادة كبيرة انتاجية المشروع الاقتصادي والسياسي والثقافي ، فتكون النتيجة ارتفاع مستوى الحياة . وفي الوقت نفسه وعلى أساس المبادىء ذاتها أنتج ذلك المشروع العقلاني حالة فكرية وشكلاً سلوكياً يفسران ويبرران مظاهر هذا المشروع التدميرية والاضطهادية . والواقع أن العقلية التقنيـــة والعلمية واستغلال الانسان يترابطان فيما بينهما من خلال أشكال جديدة للرقابة الاجتماعية . فهل نستطيع ان نعزي أنفسنا بافتراضنا أن هذه النتيجة الضعيفة الصلة بالعلم قد تولدت عن تطبيق للعلم الاجتماعي في جوهره ؟ إنني أعتقد أن الاتجاه العام الذي جرى من خلاله تطبيق العلم كان كامناً من الأساس في العلم المحض وفي الوقت الذي لم يكن له فيه أي هدف عملي ، وأعتقد أنه في وسعنا أن نحدد اللحظة التي يتحول فيها العقل النظري

الى ممارسة اجتماعية .

ان تفسير الطبيعة بمصطلحات الكيف والنوع قد أفضى الى تفسيرها بمصطلحات البنى الرياضية . وهكذا جرى التمييز بين الواقع و « الغايات الملازمة ، بين الحقيقة والخير ، بين العلم والاخلاق . فالعلم مهما تفنن في تحديد موضوعية الطبيعة والعلاقات بين أجزائها ، يقف عاجزاً عن تفسير الطبيعة بمصطلحات « العلل الغائية » . ومهما يكن الدور الذي يمكن ان تلعبه الذات في العلوم الفيزيائية والطبيعية ، فان هذه الذات تظل متجردة عن كل دور أخلاقي وسياسي وجمالي لأن دورها مقصور على الملاحظة « المحضة » والقياس والحساب « المحضين » . والحقيقة ان التوتر بين العقل وبين حاجات السكان ورغباتهم كان موجوداً على الدوام منذ ابتداء الفكر العلمي والفلسفي . فقد حددت « طبيعة الأشياء » وطبيعة المجتمع على نحو يبرر عقلانياً الاضطهاد والاستغلال . وأفترض ان المعرفة الحقة والعقل الحق يقتضيان السيطرة على الحواس أو التحرر منها . ولقد طالب افلاطون ، من خلال الرابطة التي أقامها بين لوغوس وايروس ، بهيمنة لوغوس وتفوقه . والعلاقة بين الله وبين العالم الذي يبت فيه الحركة ليست في نظر أرسطو « ايروسية » الا من قبيل التشبيه . وبذلك قُطعت الرابطة العارضة والمؤقتة التي كانت قائمة بين لوغوس وايروس ، وظهرت العقلانية العلمية بوصفها عقلانية محايدة في جوهرها . وما عقلانية الطبيعة الا القوانين العامة للحركة : الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا .

ونحن نعيش ، خارج هذه العقلانية ، في عالم من القيم ، والقيم التي تبتعد عن الواقع الموضوعي هي قيم ذاتية . والطريقة الوحيدة لكي تستعيد هذه القيم شيئاً من الصحة المجردة واللامؤذية تكمن في إلباسها هيبة ميتافيزيائية (الشريعة الإلهية ، القانون الطبيعي) . بيد ان هذه الهيبة غير قابلة لأن يقام عليها البرهان ، ومن هنا فانها لا تتمتع بموضوعية حقيقية . ان القيم قابلة لأن تنزل في أسمى منزلة (اخلاقياً وروحياً) ، ولكنها

ليست واقعية ، ومن هنا فانها ليست بذات أهمية تذكر في شؤون الحياة الواقعية . وكلما تضاءلت أهميتها هذه ازدادت سمواً وتحليقاً فوق الواقع .

وجميع الأفكار والمُثُل التي تحول طبيعتها بالذات دون التحقق منها والبرهنة عليها بطريقة علمية تشكو من نفس هذا « النقص في الواقعية » . وحتى لو بجلها الناس واعترفوا بها وقدسوها ، فانها تظل مدانة ومذنبة باعتبارها لاموضوعية . ولكن افتقارها هذا الى الموضوعية هو الذي يجعل منها عوامــل رئيسية من عوامل الانسجام والتلاحم الاجتماعي . فالافكار الدينية او الأخلاقية أو ذات النزعة الانسانية لا تعدو ان تكون اكثر من « مثل عليا » . فهي لا تقلق من قريب أو بعيد عالم الحياة القــائم ، وتحافظ في الوقت نفسه على قيمتها بالرغم من أنها تُنتهك وتنقض يومياً من قبل السلوك العملي الذي تفرضه مقتضيات الأعمال والسياسة .

واذا كانت قيم الخير والجمال والسلام والعدالة غير قابلة للاستنباط من الشروط الاونطولوجية او العلمية ، فلا مجال بالتالي لأن تطالب بتحقيق وتقيد عامين بها ، وليست في نظر العقلانية العلمية الا مشكلات تتعلق بالتفضيل الشخصي . ولما كانت هذه الأفكار غير علمية ، لذا فانهــا لا تستطيع أن تواجه الواقع القائم الا بمعارضة ضعيفة واهنة . وبذلك تصبح مجرد مثل عليا ، ويتبخر مضمونها العيني التقدمي في أجواء الأخلاق أو الميتافيزياء .

والمفارقة انها تكمن في أن العالم الموضوعي ، اذا لم تُنسب اليه غير الصفات الكمية وحدها ، يصبح من حيث موضوعيته بالذات منوطاً بالذات التي تعقله . وهذا ما يتجلى في فلسفة الفيزياء الحديثة التي تقول بأن العالم الموضوعي ليس عالماً من المواضيع المتعارضة مع الذات التي تعقلها . ومن هذه الزاوية يتحدث ف. كواين عن « أسطورة المواضيع الفيزيائية » التي لا تتميز من وجهة نظر نظرية المعرفة عن آلهة هوميروس « الا بالدرجة لا في الجوهر » . وبالطبع أنا لا أقصد ان فلسفة الفيزياء المعاصرة تنكر

واقعية العالم الخارجي أو تشكك فيها ، وانما أعني أنها تعلق الحكم بصدد ما يمكن أن تكونه هذه الواقعية أو تعتبر أن هذا السؤال لا معنى له أو لا تمكن الإجابة عليه . وتنجم عن هذا التعليق ، اذا ما استحال الى مبدأ منهجي ، نتيجة مزدوجة :

أ — فهو يحقق الانتقال من الميتافيزياء « ما هو الكائن ...؟ » الى الصيغة الوظيفية : « كيف يكون الكائن ؟ » .

ب — وهو يفضي الى يقين ، الى ممارسة متحررة من كل التزام بجوهر خارجي عن السياق العاملي . وبعبارة أخرى ، ليست هناك نظرياً من حدود موضوعية لتحول الانسان والطبيعة ، غير الحدود التي تفرضها حالة المادة الخام ومقاومتها للرقابة والمعرفة ، وهي المقاومة التي ما أمكن التغلب عليها حتى الآن . وبقدر ما يمكن الأخذ بهذا التصور وتطبيقه في الواقع بنجاح وفعالية ، يمكن القول ان هذا الواقع يعتبر نظاماً من الأدوات. بل ان ذلك التصور يصبح ، بمجرد أن يثبت فعاليته ، موجهاً للتجربة ، ويحدد قبلياً الاتجاه الذي يجب أن يتم تحويل الطبيعة على أساسه ، وينظم كل شيء .

وعلم الطبيعة الذي يتصور الطبيعة كمنظومة من الأدوات الاجتماعية وكمادة للرقابة والتنظيم ، يتطور تحت ارشاد القبلية التكنولوجية . والواقع أن فهم الطبيعة على أنها منظومة من الأدوات يشكل خطوة سابقة لخلق أي تنظيم تقني خاص . والقبلية التكنولوجية هي قبلية سياسية ، وذلك بمقدار ما يؤدي تحويل الطبيعة الى تحويل الانسان ، وبمقـــدار ما ان الاختراعات التي يحققها الانسان تنبع من منظومة اجتماعية وترتد اليها في آن واحد . وصحيح أن ثمة رأياً يقول ان آلية العالم التكنولوجي لا تبالي بالغايات السياسية ، وانه في وسعها أن تعجل في تطور المجتمع او تأخيره ، فالآلة الحاسبة الالكترونية قابلة للاستخدام من قبل ادارة رأسمالية او من قبل ادارة اشتراكية ، والمفاعل الذري يمكن ان يكون عظيم الفعالية في

زمن السلم كما في زمن الحرب . الا ان ماركس قد أشار منذ اكثر من قرن من الزمن الى خطل هذا الرأي ودحض فكرة حياد التكنولوجيا ، وذلك في صيغته المشهورة « ان الطاحون الهوائي يولد مجتمعاً اقطاعياً ، والطاحون البخاري يولد مجتمع الرأسمالية الصناعية »[1] . وصحيح ان النظرية الماركسية قد تولت بنفسها تعديل هذه الصيغة عندما قالت بأن نمط الانتاج الاجتماعي هو العامل التاريخي الأساسي لا التقنية ، الا أن التقنية عندما تصبح هي الشكل العالمي للانتاج المادي تحدد وجه الثقافة العام وتولد كلية تاريخية ، عالماً كاملاً .

فهل يمكن القول ان تطور المنهج العلمي في الحضارة الصناعية « يعكس » لا اكثر حقيقة أن الواقع الطبيعي قد تحول الى واقع تقني ؟ ان تصور العلاقة بين العلم والمجتمع على هذا النحو انما يعني ضمناً الافتراض بأن مجال العلم والفكر العلمي منفصل ومتمايز عن مجال استعمال العلم وتطبيقه ، وبأنهما غير متلازمين وغير متداخلين ، وبأن العلم المحض هو شيء آخر غير العلم التطبيقي ، وبأن قيمته لا تكمن في استخدامه . والمشكل أن الحياد ، الذي هو جوهري وأساسي بالنسبة الى العلم المحض ، ينسب أيضاً الى التقنية . والآلة لا تبالي بالاستعمالات الاجتماعية التي صنعت من أجلها ، وكل المطلوب ان تتفق هذه الاستعمالات مع الامكانيات التقنية للآلة .

بيد أن هذا التصور لا يبدو مطابقاً للواقع . فالعلاقات القائمة بين الفكر العلمي وتطبيقه ، بين عالم الانشاء العلمي وعالم الانشاء والسلوك الدارجين ، وثيقة جداً وتخضع لمنطق واحد وعقلانية واحدة : منطق السيطرة وعقلانيتها .

والمفارقة انما تكمن في أن الجهود العلمية التي تبذل لإضعاف صفة موضوعية محكمة على الطبيعة قد أدت الى تجريد الطبيعة من صفتها المادية : « ان فكرة طبيعة لامتناهية قائمة بذاتها ، وهي الفكرة التي اضطررنا

---

[1] كارل ماركس : « بؤس الفلسفة » – « الملاحظة الثانية » – باريس – ص ٤١٤ .

الى التخلي عنها ، انما هي اسطورة العلم الحديث . فقد بدأ العلم بهدم أسطورة العصر الوسيط ، وهو مرغم الآن على الاعتراف بأن كل ما فعله هو أنه أحل أسطورة محل أسطورة أخرى »[1] .

واذا كانت فكرة الموضوعية قد تكونت من خلال عملية الفصل بين الجواهر المستقلة والعلل الغائية ، فان صياغة هذه الفكرة ما تزال بالغة الخصوصية ، اذ ان الموضوع يكوّن نفسه بنفسه من خلال علاقة شبه عملية مع الذات .

« وما المادة ؟ ان الفيزياء الذرية تعرّفها على أنها تتحدد بردود الأفعال التي يمكن ان تصدر عنها ابان التجارب الانسانية وبالقوانين الرياضية (أي الفكرية) التي تخضع لها . اننا نعرّف المادة بأنها موضوع قابل لأن يتحكم به الانسان »[2] .

واذا كان هذا صحيحاً ، فان العلم يصبح هو نفسه تكنولوجياً ، وتتخذ العقلانية شكل بناء منهجي ، فتنظم المادة وتعالجها كما لو انها مجرد موضوع للرقابة ، مجرد منظومة من الأدوات تصلح لجميع الأهداف ولجميع الغايات ، منظومة أداتية قائمة في ذاتها .

والموقف العلمي « المناسب » من الأداة هو الموقف التقني . والمادة من منظور هذا الموقف ، محايدة شأنها شأن العلم . ولكن لا بد هنا ان نميز بين حياد العلم المحض وبين ما يفترض في أنه « حياد » التكنولوجيا . فلئن كان صحيحاً ان عقلانية العلم المحض متحررة من كل قيمة ، وأنها لا تستدعي أي غاية عملية ، وأنها « محايدة » ازاء كل القيم الأجنبية التي يمكن ان تفرض عليها ، فيجب ألا يغيب عن أذهاننا أن هذا الحياد هو في الواقع سمة ايجابية . فالعقلانية العلمية تشجع على التنظيم الاجتماعي

---

١ فون فايزيكير : « تاريخ الطبيعة » – منشورات جامعة شيكاغو – ١٩٤٩ – ص ٧١ .
٢ المصدر نفسه ص ١٤٢ .

النوعي لأنها تصيغ أشكالاً قابلة للتكيف مع جميع الغايات . وفي الوقت الذي يحرر فيه العلم الطبيعة من كل الغايات الملازمة ولا يعترف للمادة الا بصفات كمية ، يحرر المجتمع البشر من التسلسل الهرمي « الطبيعي » القائم على تبعية الشخص للشخص ليربطهم بعضهم ببعض تبعاً لمعايير كمية ، أي بوصفهم وحدات مجردة من القوة والعمل قابلة للتقييم بوحدات زمنية : « بفضل عقلنة أنماط العمل أستبعدت الصفات او النوعيات من عالم التجربة اليومي ، تماماً كما أقصيت عن عالم العلم »[1] .

فهل هناك من تواز ، من علاقة سببية بين الصيرورة العلمية الكمية والصيرورة الاجتماعية الكمية ؟ أم أن ترابطها هو مجرد ملاحظة سوسيولوجية بعدية ؟

لقد رأينا فيما سبق أن العقلانية العلمية الجديدة هي عقلانية عاملية في جوهرها ، في تجريدها بالذات ، في أشكالها المحضة بالذات ، وذلك بمقدار ما تحد تطورها بأفق أداتي النزعة . فملاحظة المعطيات وتجريبها وتنظيمها واقامة الروابط بينها واقتراح الصيغ والمعادلات والاستنتاجات وما الى ذلك من الخطوات لا يتم في عالم نظري محايد ، وانما في عالم معطى من الانشاء والعمل والعلم الذي يحسب ويلاحظ ويصوغ النظريات يعمل انطلاقاً من وضع معين في ذلك العالم . وصحيح أن النجوم التي كان يلاحظها غاليله هي نفس النجوم التي كانت تلاحظ في العصور القديمة ، ولكن عالم الانشاء والعمل كان قد تغير ، اذ كان الواقع الاجتماعي قد فتح أفقاً جديداً ووجهة نظر جديدة للملاحظة واكتشف وسائل تنسيق المعطيات . وليس قصدي هنا بيان العلاقة التاريخية بين العقلانية العلمية والعقلانية الاجتماعية في مستهل العصر الحديث ، وانما هدفي اقامة البرهان على الطابع الداخلي الأداتي النزعة لهذه العقلانية ، ذلك الطابع الذي يجعل

---

١ م. هوركايمر وت. آدورنو : « جدل الاستنارة » – امستردام – ١٩٤٧ – ص ٥٠ .

منها قبلياً وعلى نحو مسبق تكنولوجيا ، وبالتالي اقامة البرهان على قبلية التكنولوجيا بوصفها شكلاً من أشكال الرقابة والسيطرة الاجتماعية .

ان الفكر العلمي الجديث لا يتطلع من حيث أنه نظري محض الى أهداف عملية خاصة أو الى أشكال خاصة من السيطرة . بيد أن السيطرة القائمة من تلقاء ذاتها لا وجود لها . والنظرية لا تتعالى على سياق العالم المعطى الا بوصفها شكلاً محضاً . ولكن انما في هذا العالم على وجه التحديد يكون المشروع العلمي أو لا يكون ، وتقوم النظرية باختياراتها الممكنة أو لا تقوم ، وتضع فرضياتها الواقع القائم موضع اتهام أو تسير على العكس في اتجاهه .

ان مبادىء العلم الحديث قد بُنيت قبلياً بصورة يمكن معها استخدامها كأدوات مفهومية من قبل عالم الرقابة الانتاجي الذي يجدد نفسه بنفسه ، وكان من نتيجة ذلك أن اندمجت النزعة العاملية النظرية بالنزعة العاملية العملية . وهكذا قدم المنهج العلمي ، الذي فتح الباب على مصراعيه امام السيطرة الفعالة على الطبيعة ، مفاهيم محضة ، ولكنه قدم أيضاً مجموع الأدوات التي سهلت سيطرة الانسان على الانسان على نحو مطرد الفاعلية من خلال السيطرة على الطبيعة . ولقد أصبح العقل النظري ، بمحافظته على بقائه وحياده ، خادماً للعقل العملي . ولقد كان هذا التلاقي مفيداً لكليهما . واليوم ما تزال السيطرة قائمة ، ولقد اخذت طابعاً اكثر شمولاً بفضل التكنولوجيا ، وبوجه خاص بوصفها تكنولوجيا . فالتكنولوجيا تبرر ابتلاع السلطة السياسية من خلال امتدادها الى كل دوائر الثقافة .

ان التكنولوجيا المعاصرة تضفي صيغة عقلانية على ما يعانيه الانسان من نقص في الحرية ، وتقيم البرهان على أنه يستحيل « تقنياً » ان يكون الانسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته . وبالفعل ، ان نقص الحرية لا يطرح نفسه اليوم على أنه واقعة لاعقلانية أو واقعة ذات صبغة سياسية ؛ وانما يعبر بالأحرى عن واقع ان الانسان بات خاضعاً لجهاز تقني يزيد من رغد الحياة ورفاهيتها كما يزيد من انتاجية العمل . ان العقلانية

التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع اتهام ، وانما هي تحميها بالأحرى ، والأفق الأداتي النزعة للعقل يطل على مجتمع كلي استبدادي موسوم بالسمة العقلانية :

« يمكن اطلاق اسم فلسفة التقنيات الاوتوقراطية على الفلسفة التي تعتبر المجموع التقني مكاناً تستخدم فيه الآلات للحصول على القوة . وما الآلة الا وسيلة ، أما الغاية فهي غزو الطبيعة وترويض القوى الطبيعية بواسطة استعباد أول : ذلك أن الآلة عبارة عن عبد يُستغل في صنع عبيد آخرين . ومثل هذا الاتجاه الى السيطرة والاستعباد يمكن أن يتلاقى مع تطلب الانسان للحرية . ولكن من الصعوبة بمكان التحرر عن طريق تحويل العبودية الى كائنات أخرى أسواء كانت بشراً ام حيوانات ام آلات . فالسيطرة على شعب من آلات تسترق العالم طراً هي أيضاً سيطرة ، والسيطرة تفترض القبول بمخططات الاستعباد »[1] .

ان ديناميكية التقدم التقني قد تلبست على الدوام محتوى سياسياً ، وقد اصبح لوغوس التقنية لوغوس العبودية المستديمة . وقد كان في الامكان ان تكون قوة التكنولوجيا قوة محررة عن طريق تحويل الاشياء الى أدوات ، ولكنها أصبحت عقبة في وجه التحرر عن طريق تحويل البشر الى أدوات

وبالطبع ليس هدفي هنا ان أشكك في قيمة العلم المعاصر بالنسبة الى كل العلوم التي سبقته ، وليس قصدي أيضاً المطالبة ببعث الفلسفات اللاهوتية وبعودة العلوم الطبيعة الى مرحلتها الكيفية البائدة . فأنا أعارض بحزم أي افكار رجعية من هذا القبيل . ولكن كل ما أبغيه هو أن أقول ان المنهج العلمي له حدوده وأحكامه المسبقة الخاصة ، وانه هو الآخر ذاتي على الصعيد التاريخي . ذلك أننا مرغمون على الاعتراف بأن الحقيقة والموضوعية منوطتان ، أياً كانت السبل التي نختارها لتعريفهما ، بالعوامل

---

١ ج. سيموندان : « حول نمط وجود الأشياء التقنية » — باريس — ١٩٥٨ ص ١٢٧ .

الانسانية التي تنظِّر وتمارس وبقدرتها على عقل العالم وتغييره . وهــذه القدرة منوطة بدورها بالطريقة التي يتم بها تعرف « المادة » وتفهمها . وبهذا المعنى نقول ان العلم المعاصر أصح من كل العلوم التي سبقته ، بل نستطيع أن نضيف ان المنهج العلمي هو وحده المنهج الصحيح . فالفرضيات والوقائع القابلة للملاحظة يؤثر بعضها على بعض ، وعن طريق هذه الحركة المزدوجة تُقرر الوقائع وتُبرر الفرضيات . ولكن ما أحاول أن أبينه هو أن العلم قد أُتخذ ، بفعل منهجه ومفاهيمه ، وسيلة لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الانسان . فالطبيعة ، المعقولة والملجومة من قبل العلم ، ما تزال ماثلة في جهاز الانتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها ، والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز . وهكذا يتداخل تسلسل العقل الهرمي مع تسلسل المجتمع الهرمي . ومن هنا أقول انه لو طرأ تغير على اتجاه التقدم فحطم العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال ، لطرأ أيضاً تغير على بنية العلم بالذات . وفي مثل هذه الحال ستتطور فرضيات العلم ، من غير ان تفقد طابعها العقلاني ، في سياق تجريبي مغاير تماماً (سياق عالم مهدأ) ، وسينشىء العلم بالتالي مفاهيم عن الطبيعة مغايرة كلياً وسيقرر وقائع مغايرة جوهرياً . وفي مثل هذه الحال أيضاً سيجهز المجتمع يوم يكون قد اصبح عقلانياً حقاً على فكرة العقل .

وكخلاصة لما تقــدم نستطيع الآن أن نحاول تسليط ضوء أسطع على الأهداف البعيدة المدى للتكنولوجيا . فالمفهوم العلمي عن طبيعة قابلة على نحو مطلق للخضوع للرقابة يمثل الطبيعة كمادة تتحرك بلا غاية ، مادة للنظرية والممارسة . وتحت هذا الشكل يدخل العالم الموضوعي في بناء العالم التكنولوجي ، ذلك العالم المكون من أدوات مادية وعقلية . ونظام هذا العالم هو بطبيعته نظام « فرضي » ، ومن هنا كانت حاجته الى ذات تبرره وتتحقق منه .

وقد تكون العمليات الهادفة الى التحقق منه وتصديقه عمليات نظرية محضة ، ولكنها مع ذلك لا تتم في الفراغ ولا في حدود دماغ فردي خاص . فالموضوعية المحضة تظل عبارة عن موضوع بالنسبة الى ذاتية تنشىء الغايات وتتوقعها . أما فيما يتعلق ببناء الواقع التكنولوجي ، فلا وجود هناك لنظام علمي عقلاني محض ؛ وصيرورة العقلانية التكنولوجية هي صيرورة سياسية .

وعن طريق التكنولوجيا على وجه التحديد يصبح الانسان والطبيعة موضوعينِ للتنظيم وقابلين لأن يحل احدهما محل الآخر . والمصالح الخاصة التي تنظم الجهاز وتخضع له تتستر وراء انتاجية وفعالية شاملتين . وبعبارة أخرى ، أصبحت التكنولوجيا الناقل الاكبر للتشيؤ ، ذلك التشيؤ الذي بلغ أكمل أشكاله وأنجعها . فالوضع الاجتماعي للفرد وعلاقاته مع سائر الأفراد تتحدد على ما يبدو بصفات وقوانين موضوعية . ولكن هذه القوانين وهذه الصفات كفت عن ان تكون غامضة ، وباتت مراقبتها ممكنة ، اذ انها لا تعدو ان تكون اكثر من ظاهرات يمكن للعقلانية العلمية أن تقيسها وتحسبها . ويتجه العالم الى أن يصير مادة لادارة كلية شاملة يخضع لها المديرون أنفسهم . وقد أصبح سياق السيطرة سياق العقل بالذات ، وهذا ما يمثل بالنسبة الى المجتمع القائم دوامة حتمية لا قرار لها . وبكلمة واحدة ، ان الأشكال الفكرية المتعالية قد تعالت على العقل ذاته وتجاوزته .

وفي هذه الشروط يتخذ الفكر العلمي (العلمي بالمعنى الواسع ، أي المعارض للفكر الغامض ، الميتافيزيائي ، الانفعالي ، اللامنطقي) ، يتخذ من جهة أولى صورة نزعة شكلية محضة مكتفية بذاتها ومزهوة بنفسها ، ومن الجهة الثانية صورة نزعة تجريبية شاملة .

ان اللاتناقض واللاتعالي هما بمثابة قاسم مشترك لكل سلوك ولكل انشاء

في العالم القائم . والنزعة التجريبية الشاملة تسفر النقاب في الفلسفة المعاصرة عن وظيفتهـــا الأيديولوجية . وسوف نتكلم في الفصل التالي عن بعض مشكلات التحليل اللغوي آخذين بعين الاعتبار تلك الوظيفة . وبذلك سيصبح في وسعنا أن نبدأ بتسليط الضوء على العقبات التي تحول بين تلك النزعة التجريبية وبين عقل الواقع وانشاء (أو اعادة انشاء) المفاهيم التي تستطيع ازاحة تلك العقبات والتغلب عليها .

٧

انتصار الفكر الايجابي: الفلسفة الاحادية البعد

تكلمت في الفصل الرابع عن النزعة التجريبية العلاجية لعلم الاجتماع الذي يريد أن يسلط الضوء على المسالك « الشاذة » او « غير السوية » في المصانع بهدف تصحيحها ، ومثل هذا المنهج يعني ضمناً أن المفاهيم النقدية ، القادرة على ربط هذه المسالك بالمجتمع في مجموعه ، قد أُستبعدت ونُبذت . وبفضل هذا التضييق يصبح المشروع النظري من فوره عملياً ، اذ يخلق طرائق ادارية أنجع ، وتخطيطاً أوثق ، وتقيياً أدق وأصح . وينتهي التحليل ، بعد ان يكون قد صحح نفسه وبلغ درجة الاحكام ، الى ان يصبح تحليلاً توكيدياً ، وتتلبس النزعة التجريبية طابع الفكر الايجابي .

وبالمقابل فان التحليل الفلسفي غير قابل لمثل هذا التطبيق الفوري . ولو قورن المفعول العلاجي للفكر بالنجاحات التي يحققها علم النفس وعلم الاجتماع ، لما كان هناك شك في انه ما يزال عند المرحلة الأكاديمية . وأنا لا أماري في ان الوصول الى فكر صحيح دقيق والتحرر من الأوهام الميتافيزيائية والأفكار العارية من المعنى يمكن ان يكون غاية في حد ذاته . بل سأضيف بأن من حق التحليل اللغوي وصلاحيته ان يعالج الفكر ، وبأنه من الخطأ

اصدار حكم مسبق على الطابع الايديولوجي للتحليل اللغوي عن طريق اقامة علاقة ترابط بين الفلسفة التي تعارض تعالي المفاهيم على عالم الانشاء والكلام القائم من جهة وبين الممارسة التي تعارض التعالي السياسي على المجتمع القائم من الجهة الثانية .

ان التحليل اللغوي ، شأنه شأن كل فلسفة جديدة بهذا الاسم ، ينطق بالأصالة عن نفسه ويتحدد بالنسبة الى الواقع . وهو يعتبر ان مشروعه الرئيسي ازاحة الستار عن المفاهيم المتعالية ، ويعلن ان نظام احالاته هو الاستعمال الدارج للكلمات وشتى مظاهر السلوك الدارج . كما انه يحدد وضعه داخل التقاليد الفلسفية على اساس سماته المميزة تلك وعلى اعتبار أنه القطب المعارض للأشكال الفكرية التي أنشأت مفاهيمها من خلال توتر ، بل من خلال تناقض بالنسبة الى عالم الانشاء والسلوك المهيمن .

ان تلك الأشكال الفكرية التي تناقض العالم القائم تمثل الفكر السلبي . و « سلطة السلب او النفي » هي المبدأ الذي يتحكم في تطور المفاهيم ، والتناقض هو الصفة المميزة للعقل (هيغل) . وصفة الفكر هذه لم تكن مجرد نتيجة لنمط معين من النزعة العقلية ، بل كانت ايضاً عنصراً حاسماً في التقاليد التجريبية . والنزعة التجريبية ليست بالضرورة ايجابية ، فهي تحدد نفسها بالنسبة الى الواقع القائم تبعاً للبعدا لخاص للتجربة التي هي نقطة انطلاق المعرفة والنظام الأساسي للإحالة . فالنزعة الشهوانية أو النزعة المادية على سبيل المثال هي في حد ذاتها سلبية بالنسبة الى مجتمع لا تلقى فيه الحاجات الحيوية والغريزية والمادية تلبية واشباعاً . اما تجريبية التحليل اللغوي فهي تعمل على العكس من ذلك داخل نظام لا يسمح بمثل ذلك التناقض ، لأن عالم السلوك الذي حدّت نفسها به واتخذته اطاراً لها يقودها اقتياداً الى موقف ايجابي . وحتى لو التزم الفيلسوف الحياد التام ، فان التحليل الذي حدّ نفسه بمثل تلك الحدود سيخضع بالضرورة لسلطة الفكر الايجابي .

وقبل ان نحاول كشف الطابع الأيديولوجي الملازم للتحليل اللغوي ،

لا بد ان نبرر استعمالنا لمصطلحات « الايجابية » و « الوضعية »[1] ، ذلك الاستعمال الذي قد يبدو للبعض مجانياً وتعسفياً . اذن فلا مندوحة عن عودة سريعة الى أصلهما .

ان مصطلح « الوضعية » ، منذ ان استعملته لأول مرة مدرسة سان – سيمون ، يشير الى ما يلي :

١ – التحقق من صحة الفكر العرفاني عن طريق تجربة الوقائع .

٢ – اتجاه الفكر العرفاني نحو العلوم الفيزيائية بوصفها نموذجاً لليقين والصحة والدقة .

٣ – الاعتقاد بأن تقدم المعرفة منوط بذلك الاتجاه .

ومن هنا فان « الوضعية » تعارض كل ميتافيزياء وكل مذاهب التعالي والمثالية بوصفها أنماطاً متخلفة ورجعية من أنماط الفكر . وبمقدار ما يعقل العلم الواقع المعطى ويحوله ، وبمقدار ما يصبح المجتمع مجتمعاً صناعياً وتكنولوجياً ، يصبح هذا الاخير بالنسبة الى المذهب الوضعي الحد الأوسط او الوسط الجامع الذي يتيح له ان يحقق مفاهيمه ويتحقق منها . ومن هنا كان الانسجام بين النظرية والممارسة ، بين الحقيقة والوقائع ، ومن هنا ايضاً يمسي الفكر الفلسفي فكراً توكيدياً ، فيمارس النقد الفلسفي نقده داخل النظام الاجتماعي ويعتبر ان المفاهيم غير الوضعية (او الايجابية) هي تأمل محض او احلام او افكار وهمية خيالية .

ان عالم الانشاء والسلوك الذي شرع يعبر عن نفسه من خلال مذهب سان – سيمون الوضعي هو عالم الواقع التكنولوجي . وقد حوّل هـذا الواقع العالم الموضوعي الى عالم ادوات وان جزءاً كبيراً مما بقي خارج العالم الأداتي – الطبيعة العشواء اللامغزوة – يبدو الآن تحت متناول التقدم العلمي والتقني . والفكر الميتافيزيائي . الذي كان في الماضي الميدان الأصيل

---

١ ان مصطلح « الوضعية » (Positivisme) مشتق في اللغات اللاتينية من « الايجابي » (Positif) ، والعلاقة بينهما معنوية بقدر ما هي لغوية . « المعرب »

للفكر العقلاني ، يعتبر اليوم لاعقلانياً وغير علمي . وثمة حملة محمومة في عصرنا الحاضر لتقليص مدى الفلسفة وفاعليتها الى درجة أن الفلاسفة أنفسهم يعلنون أن الفلسفة غير مجدية وغير ناجعة . والحقيقة انها اذا كانت قد انفصلت عن الواقع ، فهذا لأنها تخشى أن تخالفه .

ان وتغنشتاين على سبيل المثال يعلن ان الفلسفة « تترك كل شيء كما هو » . وفي اعتقادي ان مثل هذا التصريح لدليل وبرهان على النزعة السادية ــ المازوخية الاكاديمية وعلى هوان المثقفين وعلى نكرانهم لذواتهم بحجة ان عملهم لا يفضي الى منجزات علمية او تقنية او ما شابه ذلك . ومثل هذه الآراء المفتقدة الى حس الكرامة والاستقلال ترداد لتصور هيوم عن ضرورة وضع حدود للعقل حتى يصبح الانسان بمنجى من المغامرات الفكرية اللامجدية . ولكن تلامذة هيوم المعاصرين يتجاوزونه من حيث أنهم يقدمون تبريراً فكرياً لما افلح المجتمع في تحقيقه منذ امد بعيد ، اعني إلباسه ثوب الازدراء والاحتقار لكل انماط الفكر التي تفتح آفاقاً للاختبارات والحلول البديلة وتناقض بالتالي عالم الانشاء القائم .

ان اول ما يسترعي الانتباه في اعمال اللغويين وابحاثهم الألفة الغريبة القائمة بينهم وبين لغة رجل الشارع . وهذه نقطة انطلاق اساسية للفلسفة اللغوية اذ ان ألفة اللغة تلك تنبذ وتستبعد من البداية مفردات « الميتافيزياء » الفكرية والمدركات التي لا تمتثل للواقع ، وهذا بحجة ان لغة رجل الشارع هي اللغـــة التي تعبر عن سلوكه وهي الشهادة المثلى على ما هو عيني . ولكنها في الواقع شهادة على ما هو عيني زيفاً وكذباً ، لانها لغة مطهرة ، مشذبة من كل الالفاظ التي تعبر عن مفاهيم مغايرة للمفاهيم التي يفرضها المجتمع على أفراده . واللغوي يعتبر هذه اللغة حقيقة واقعية ، ويستخدمها كما يجدها ، عازلاً اياها عما لا تعبر عنه حتى ولو كان هذا اللامعبر عنه ذا معنى ودلالة بالنسبة الى عالم الانشاء القائم .

ان الفلسفة اللغوية تمجد الكلمة الدارجة وترفض في الوقت نفسه ان

تحلل ما تقوله هذه الكلمة عن المجتمع الذي ينطق بها (لأن هذا التحليل يفترض ادخال مادة اجنبية غريبة) . وهكذا تحذف الفلسفة اللغوية مرة اخرى ما هو محذوف باستمرار في عالم الانشاء والسلوك القائم ، وتمنح بركتها للقوى التي تصنع هذا العالم ، ويغض التحليل اللغوي النظر عن الحقيقـــة التي تزيـح النقاب عنها اللغة الدارجة المنطوقة ، حقيقة تشوه الانسان والطبيعة .

ان التحليل اللغوي يريد ان يكون صحيحاً دقيقاً واضحاً : وأنا لا انكر انه يتوصل الى ذلك احياناً . ولكنه يظل مع ذلك ناقصاً وغير كاف ، وهو علاوة على ذلك يلحق أفدح الضرر بالفكر الفلسفي والفكر النقديّ . وثمة سؤالان ينطرحان على الصعيد الفلسفي :

١ ــ هل ما يزال لتفسير المفاهيم (او الكلمات) معنى في عالم الانشاء الدارج الراهن ، وهل ينبغي عليه ان يحد نفسه بهذا العالم ؟

٢ ــ هل الدقة والوضوح غايتان في حد ذاتهما أم ينبغي الانطلاق منهما الى غايات اخرى ؟

انني اجيب بالايجاب على الجزء الأول من السؤال الأول . فأمثلة اللغة الاكثر ابتذالاً وعامية تستطيع ، بسبب طابعها المبتذل والعامي على وجه التحديد ، ان تسلط ضوءاً كشافاً على واقع العالم الاختباري وأن تفيدنا في تفسير ما نقوله وما نفكر به عنه ، كما هو شأن تحاليل سارتر المكرسة لمجموعة من الناس في انتظار الباص ، او تحليل آراء كراوس للغة الصحافة اليومية . فهذه التحاليل تسلط ضوءاً كشافاً لأنها تتجاوز عينية الموقف المباشرة وتعبيره . تتجاوزهما الى العوامل التي تخلق الموقف وسلوك الذين يتكلمون (أو يصمتون) في هذا الموقف المحدد . وهكذا لا يتوقف التحليل عند حدود عالم الانشاء العادي ، بل يتجاوزه ليطل عالم مختلف نوعياً ، تضع لغته العالم العادي في قفص الاتهام .

وعلى العكس من ذلك تماماً موقف وتغنشتاين الذي يؤكد ان « كل

عبارة في لغتنا منظمة على أحسن ما يكون في حد ذاتها »[1] متجاهلاً الحقيقة المقابلة وهي ان كل عبارة مختلة النظام ايضاً اختلال العالم الذي تعبر عنه اللغة .

ان برنامج وتغنشتاين السافر المعلن هو تقليص اللغة — بصورة شبه مازوخية — وارجاعها الى الالفاظ البسيطة الدارجة : « اذا لم يكن هناك بد من استعمال كلمات اللغة والتجربة والعالم ، فلنستعملها ببساطة تامة كما نستعمل كلمات الطاولة والمصباح والـــباب »[2] . أي علينا ان « نتشبث بمواضيع الفكر اليومية ، وألا نضيع أنفسنا في المتاهات فنتصور ان من واجبنا ان نصف آيات هي غاية في الحذلقة »[3] . وبذلك يُحبس الفكر (او على الأقل تعبيره) في اللغة الدارجة ، ويُلزم إلزاماً بألا ينتظر ، بألا يبحث عن حلول تقع فيما وراء الحلول الموجودة : « ان المشكلات لا تحل عن طريق تقديم معلومات جديدة ، بل عن طريق تنظيم ما نعرفه منذ امد بعيد »[4] .

ان هذه الفلسفة التي تفقر نفسها بنفسها قد كبلت كل مفاهيمها بحالة الاشياء القائمة وراحت تشكك في امكانية اي تجربة جديدة . انها تطأطىء الرأس بخنوع مطلق لقواعد الوقائع القائمة . وصحيح ان هذه الوقائع هي مجرد وقائع لغوية ، ولكن ما يُطلب إلينا ان ننصاع له انما هو العالم الذي ينطق بهذه اللغة : « ان الفلسفة لا تستطيع ان تتدخل بأي صورة من الصور في الاستعمال الراهن للغة ... وليس من الممكن تقديم اي نوع من النظريات ، وينبغي ان تخلو تحليلاتنا من أي فرضيات ، وعلينا أن نتحرر من كل ما

---

١ « ابحاث فلسفية » — ماكميلان — نيويورك ، ١٩٦٠ ص ٤٥ .
٢ المصدر نفسه — ص ٤٤ .
٣ المصدر نفسه — ص ٤٦ .
٤ المصدر نفسه — ص ٤٧ .

هو تفسير لنفسح المجال للوصف وحده »[1] .

وفي وسعنا بعد هذا ان نتساءل ماذا تبقى من الفلسفة ؟ وماذا يتبقّى من الفكر والذكاء اذا لم يعد هناك لا تفسيرات ولا فرضيات ؟ ولكن المسألة مع ذلك ليست مسألة كرامة الفلسفة او تعريفها . وانما ينبغي بالأحرى ان نتساءل عن الفرصة المتبقية للحفاظ او لحماية الحق والحاجة الى التفكير والكلام بألفاظ مغايرة لألفاظ اللغة الدارجة ، وهي ألفاظ دالة وعقلانية وقيِّمة على وجه التحديد لأنها مغايرة . ان ثمة ايديولوجيا جديدة في طريقها الى النمو والسيطرة ، ايديولوجيا تأخذ على عاتقها مهمة وصف ما هو حادث وجارٍ مع استبعاد المفاهيم التي تساعد على فهم ما هو حادث وجارٍ .

ومن الواجب هنا ان نشير في المقام الأول الى وجود فارق اساسي وحاسم بين عالم الفكر واللغة اليوميين وبين عالم الفكر واللغة الفلسفيين . ففي الظروف العادية تكون اللغة اليومية لغة سلوكية : عبارة عن اداة عملية . فعندما يقول أحدهم : « ان مكنستي في الزاوية » ، فهذا معناه على الأرجح ان هناك من طرح سؤالاً بصدد المكنسة وأنه على وشك ان يأخذها او يتركها ، وأن هناك من سيُسر ويغضب : وبطريقة او اخرى تكون العبارة قد ادت وظيفتها باستدعائها رد فعل سلوكي معين : « ان النتيجة تفترس العلة ، والغاية تبتلع الوسيلة »[2] .

وعلى العكس من ذلك لا تعدو كلمات « الجوهر » و « الفكرة » و « الانسان » و « الاستلاب » ان تكون اكثر من فاعل اعرابي للجملة في نص فلسفي او في انشاء فلسفي ، ولا يطرأ اي تحول على المعنى بدلالة السلوك اذ ليس هذا هو الهدف المطلوب . اي ان الكلمة

---

١ المصدر نفسه . — ص ٤٧ و٤٩ .

٢ بول فاليري : « الشعر والفكر المجرد » .

تبقى كما هي ، بلا تتمة ولا انجاز ، اللهم الا في الفكر حيث يمكن أن تتولد عنها أفكار اخرى . ولا تصبح الجملة الفلسفية قابلة لتكوين ممارسة ولتوجيهها الا بعد سلسلة طويلة من التوسطات ضمن نطـــاق استمرارية تاريخية محددة . ولكن حتّى على هذا المستوى تبقى الجملة غير منجزة ، اللهم الا اذا صدقنا المثالية المطلقة التي تؤكد وحدة الهوية الشاملة بين الفكر وموضوعه . ولهذا السبب على وجه التحديد لا يمكن للألفاظ التي تستعملها الفلسفة أن تُستخدم « ببساطـــة تامة ... كبساطة معاني كلمات الطاولة والمصباح والباب » .

اذن فنحن لا نستطيع بلوغ الدقة والوضوح في الفلسفة اذا ما بقينا في عالم الانشاء العادي . والخروج من هذا العالم شرط اساسي لتفهم الانشاء العادي . ذلك ان الطابع الجوهري للغة الفلسفة هو طابع تناحري حتّى ولو استخدمت ألفاظ اللغة العادية البسيطة ، واللغة الفلسفية تتجاوز معنى السياق التجريبي المباشر لتصل الى واقعه ، تجرّد ما هو عيني مباشر لتصل الى العيني الحقيقي .

ومن هنا حق لنا ان نتساءل عمّا اذا كان الوصف ، مهما يكن دقيقاً وواضحاً ، يسهم في تكوين المعرفـــة الفلسفية ؟ وعمّا اذا كان قابلاً للاستخدام في النقد الهادف الى تسليط الضوء على شروط الانسان التناحرية الحقيقيـــة ؟ ان التحليل اللغوي الوصفي يغض النظر عن السياق الواسع والكثيف الذي يتكلم المتكلم من خلاله ويعيش ، والذي تتشكل فيه المفاهيم وتصبح كلمات ، والذي يعطي كلمات الناس معناها . ولكن ما هو هذا السياق الشمولي ، المكثف ، الذي لا يعلن عن وجوده في التحاليل الايجابية او الوضعية والذي يرفضه التحليل قبلياً ؟

ان هذا السياق الشمولي ، هذا السياق التجريبي ، هذا العالم الاختباري الواقعي ، ما يزال الى اليوم ايضاً سياق غرف الغاز ومعسكرات الاعتقال ، سياق هيروشيما وناغازاكي ، سياق البنتاغون والكرملين ، سياق المدن النووية

والكومونات الصينية ، سياق كوبا ، سياق عمليات غسل الدماغ والمجازر . ولكن العالم الاختباري الواقعي هو ايضاً العالم الذي تُعتبر فيه هذه الاشياء مقبولة او منسية او ملغاة او مجهولة ، والعالم الذي يكون فيه الناس احراراً عالم يعلق اهمية كبيرة على مكنسة او زاوية او على طعم الاناناس ، عالم تتاخص تجربته كلها في العمل والرفاه اليوميين . وهذا العالم الاختباري الثاني ، الضيق ، المقلص ، يشكل جزءاً من العالم الأول . والقوى التي تحدد الأول تصنع ايضاً عالم التجربة المقلصة .

وبديهي انه ليس من مهمة الفكر العادي في اللغة العادية ان يقيم تلك العلاقة . فما دام الهدف ايجاد المكنسة او تذوق الاناناس ، فان المعنى يمكن ان يحدد ويوصف من دون ان يقع تجاوز او خرق في المجال السياسي . ولكن المشكلة في الفلسفة ليست ايجاد المكنسة او تذوق الاناناس ، ولا مجال اليوم اكثر من اي وقت مضى لتأسيس الفلسفة التجريبية على تجربة مجردة . والتحليل اللغوي لا يقتصر في تجريد المعاني وتقليصها على ألفاظ الحياة اليومية ، بل يفعل الشيء نفسه بالألفاظ والجمل السياسية . ولقد سار في هذا الاتجاه فرع كامل من الفلسفة التحليلية ، ولكن منهجه انغلق من البداية على مفاهيم التحليل السياسي الحقيقي ، التحليل النقدي . فالتفسير العاملي او السلوكي يضع على مستوى واحد ألفاظاً كـ « الحرية » و « الحكومة » و « انكلترا » وألفاظاً كـ « المكنسة » و « الأناناس » ، يضع على مستوى واحد واقع الألفاظ الاولى والثانية .

وهذا لا يعني بالطبع ان اللغة العادية في « استعمالها البسيط » لا اهمية لها بالنسبة الى الفكر الفلسفي النقدي . ولكن عن طريق هذا الفكر تفقد الكلمات بساطتها وتزيح الستار عما هو « مستتر » ، عما هو بلا اهمية البتة في نظر وتنغشتاين . لننظر على سبيل المثال الى ما فعله هيغل في « الفينومينولوجيا » بكلمتي « الآن » و « هنا » ، او الى الطريقة التي يبين بها لينين كيف يجب ان نحلل على نحو مطابق « قدح الماء » ذاك

فوق الطاولة . ان هذا النوع من التحليل يكشف عن التاريخ في اللغة اليومية بوصفه بعداً مستتراً للمعنى ، يكشف عن هيمنة المجتمع على لغة المجتمع . وهذا الكشف يفجر الشكل المباشر والمتشيء الذي يتجلى عالم الانشاء المعطى من خلاله أولاً . وتتبدى الكلمات بالتالي كألفاظ أصيلة لا بمعنى اعرابي ولا بمعنى المنطق الصوري ، وانما ايضاً بالمعنى المادي ، اي تتبدى كحدود تحدد المعنى وتطوره : انها الألفاظ التي يفرضها المجتمع على الانشاء والسلوك . وعلى هذا فلا مرية في ان التعابير التي من شاكلة « مكنستي في الزاوية » او « يوجد جبن على المائدة » لا تستطيع اظهار ذلك البعد التاريخي للمعنى . ومهما خلقت من التباسات ومعضلات ، فانها لا تعدو ان تكون اكثر من مجرد ألعاب لغوية وأكاديمية مملة .

ان التحليل الفارق في العالم المتشيء للإنشاء اليومي ، والذي يسمي هذا الانشاء ويفسره بمصطلحات ذلك العالم المتشيء ، يتجاهل ويجرد السلبي ، اي ما هو مغاير وتناحري وما لا يمكن عقله بمصطلحات الاستعمال الدارج . وهو اذ يعمل على تصنيف المعاني وتمييزها وفصلها ، يجرد الفكر واللغة من التناقضات والأوهام والمخالفات والتجاوزات . بيد ان هذه التجاوزات ليست هي تجاوزات « العقل المحض » ، ليست تجاوزات ميتافيزيائية تتعدى حدود المعرفة الممكنة ، وانما هي تطل بالاحرى على مجال للمعرفة يقع فيما وراء الحس السليم والمنطق الصوري .

ان الفلسفة الايجابية اذ تسد على نفسها منفذ هذا المجال تختلق عالماً مغلقاً ، مكتفياً بذاته ، محمياً ضد تدخل العوامل الخارجية التي يمكن ان تزرع فيه البلبلة . واذا كانت النزعة الوضعية المحدثة تستكشف وتفجر وتفسر بعض الالتباسات والابهامات ، فانها لا تهتم بالمقابل بالابهام العام ، بالالتباس الاكبر المتمثل في عالم التجربة القائم . والحقيقة انه لا مفر لها من ان تبقى غريبة عنه ، لأن المنهج الذي تبنته هـذه الفلسفة يزدري ويحتقر المفاهيم القادرة على عقل الواقع القائم من خلال بنيته الاضطهادية

واللاعقلانية ، اي مفاهيم الفكر السلبي . وانما على المستوى الذي تتم فيه معالجة المفاهيم الشمولية وترويضها يكف الفكر عن ان يكون نقدياً ليصبح ايجابياً . فترجمة هذه المفاهيم الى مصطلحات عاملية وسلوكية عملية موازية تماماً للتأويل السوسيولوجي الذي تكلمنا عنه فيما تقدم .

ان الطابع العلاجي للفلسفة التحليلية جلي واضح ، فهي تحرر من الأوهام والحيبات والابهامات ، تحرر من الألغاز التي لا حل لها ، ومن الأسئلة التي لا تمكن الاجابة عليها ، ومن الأشباح والهلوسات . ولكن من هو المريض ؟ انه على ما يبدو صنف معين من المثقفين الذين لا ينصاع تفكيرهم ولغتهم لمصطلحات الانشاء العادي . والحق ان هذه الفلسفة تتضمن الشيء الكثير من التحليـــل النفسي ، ولكنها تخلو مع ذلك من ذلك الحدس الفرويدي الاساسي الذي يرى ان العلة الأولى لاضطرابات المريض مرض عام لا يمكن لعلم العلاج التحليلي النفسي ان يشفيه . والحال ان مرض المريض هو في نظر فرويد ، وبمعنى من المعاني ، رد فعل احتجاجي ضد العالم المريض الذي يحيا فيه . ولكن الطبيب ليس ملزماً بأن يأخذ المشكلة « الاخلاقية » بعين الاعتبار ، وانما واجبه ان يعمل على ان يسترد مريضه صحته ، وان يجعله قادراً على سلوك مسلك سويّ في عالمه .

ولكن الفيلسوف ليس طبيباً ، وليست مهمته معالجة الافراد بل فهم العالم الذي يعيشون فيه : فهم ما فعله الانسان وما في وسعه ان يفعله . ذلك ان الفلسفة هي نقيض ما يريد وتغنشتاين ان تكونه ، عندما يعلن ان عليها ان تتخلى عن كل نظرية وأن تكون مشروعاً « يترك كل شيء كما هو » .

ان المحاولات الرئيسية للنقد الوضعي المحدث موجهة ضد التصورات الميتافيزيائية باسم تصور عن الدقة والصحة منبثق مباشرة اما عن المنطق الصوري واما عن الوصف الاختباري . وفي كلتا الحالتين تعتمد الفلسفة الوضعية أسلوب « الحقيقة المزدوجة » : فمهما تكن الحقيقة التي يمكن ان

ينطوي عليها الأدب فانها تظل حقيقة « شعرية » ، ومهما تكن الحقيقة التي يمكن ان تشتمل عليها المثالية النقدية فانها تظل حقيقة « ميتافيزيائية » ، وفضيلتهما ، هــذا اذا كان لهما من فضيلة ، لا تندرج في عالم الانشاء والسلوك العاديين ، والفلسفة لا تأخذها بعين الاعتبار ، ومذهب « الحقيقة المزدوجة » هذا يكرس وَعياً كاذباً ، ويرفض الاعتراف بأن اللغــة المتعالية متضامنة مع عالم اللغة العادية ، ويفصل بينهما فصلاً جذرياً ، مع ان قيمة الاولى وحقيقتها لا وجود لها اذا لم تكن متضامنة مع الثانية ومقيمة معها علاقة وثيقة ، علاقة ماهوية .

وفي ظل الشروط الاضطهادية التي فيها يحيا البشر ويفكرون لا يمكن لأي فكر او لأي شكل من أشكال الفكر لا يحد نفسه بالاتجاه الذرائعي ضمن نطاق الوضع القائم ان يتفاعل مع الوقائع وان يهتدي بها الا اذا كشف القناع عنها . ان التجربة تحدث امام ستارة تحجبها ، واذا كان العالم هو ظاهر شيء ما موجود خلف ستارة التجربة المباشرة ، فان الموجود خلف الستارة انما هو نحن انفسنا . نحن انفسنا ، لا بوصفنا ذواتاً « متطهرة » تشرف على التجربة العلمية ، وانما بوصفنا ذواتاً ومواضيع للنضال التاريخي الذي يخوضه الانسان ضد الطبيعة وضد المجتمع . اما الوقائع فهي ما هي عليه بوصفها احداثاً في هذا النضال : انها وقائع تاريخية حتى عندما تكون جزءاً من الطبيعة الخام اللامغزوة .

وما بُعد الفلسفة ومهمتها التاريخية الا ان تفجر الوقائع المعطاة بل ان تدمرها تدميراً . والمنهج العلمي يذهب هو الآخر الى ما وراء وقائع التجربة المباشرة او يسير في عكس اتجاهها . والمنهج العلمي يتطور هو الآخر من خلال التوتر بين الظاهر والواقع . بيد ان العلاقة بين ذات الفكر وموضوعه على صعيد العلم مختلفة كل الاختلاف عن العلاقة بينهما على صعيد الفلسفة . فالوسط الجامع في العلم هو الذات التي تلاحظ وتقيس وتحسب وتجرب ، الذات المجردة التي تحدد الموضوع المجرد . اما موضوع الفكر الفلسفي

فهو على العكس وثيق الصلة بالذات والوعي . فمفهوم المادة ليس واحداً بالنسبة الى ارسطو وغاليله ، فهو ينتمي أولاً الى عصرين عرف فيهما المنهج العلمي تطوراً مختلفاً ، وهو يتجاوب ثانياً في كلتا الحالتين مع مشروع تاريخي مختلف يقرر طبيعة ومجتمعاً مختلفين .

ولكن سواء كانت المفاهيم الفلسفية منسجمة مع العلم أم لا ، فانها تظل متناقضة مع عالم الانشاء العادي لأنها تشتمل على مضامين غير متحققة في العالم المنطوق . وفي عالم السلوك الدارج . ومن هنا كان العالم الفلسفي يحتوي دوماً على « أوهام » ، على « خيالات » ، على « أحلام » قد تكون اكثر عقلانية من مصطلحاتها التي تضعها في قفص الاتهام ، وذلك بمقدار ما تمثل مفاهيم تتيح لنا تعرف حدود العقلانية المهيمنة وطابعها المخيب .

ان المذهب الوضعي المحدث الذي أهمل أو ألغى بُعد الفلسفة النوعي هذا قد وجد نفسه مضطراً الى العمل في عالم أكاديمي أفقر نفسه بنفسه على نحو مصطنع ، والى خلق مشكلات وهمية بدلاً من ان يحل المشكلات الواقعية .

لقد استبدلت الوضعية المحدثة عالماً من الاساطير والخرافات والهلوسات والأوهام الميتافيزيائية بعالم من اجزاء المفاهيم والكلمات والثرثرات . وهذا بلا ادنى شك عمل مشروع وصحيح لانه يبين الى اي حد اصبحت الأفكار والصبوات والذكريات والصور غير العاملية لاعقلانية ومبهمة والى اي حد تم تجاوزها والى اي حد فقدت معناها .

لقد نبذت الفلسفة التحليلية هذا كله ، وأنتجت مفاهيم منسجمة مع السلوك في الواقع التكنولوجي الراهن ، ولكنها تبنت في الوقت نفسه احكام هذا المجتمع . والحق ان فضح الايديولوجية القديمة هو جزء لا يتجزأ من الايديولوجيا الجديدة . واذا كانت الايديولوجيا الجديدة قد رفضت المفاهيم الاساسية التي صاغها افلاطون وارسطو وهيغل وماركس ، ورفضت ايضاً مفردات اللغة الشعرية والنثر السيريالي بحجة انها خيالية وميثولوجية ،

فان من حقنا ايضاً ان نتساءل عمّا اذا لم تكن تلك الايديولوجيا هي الخلاصة المكثفة للميثولوجيا ؟

ان الميثولوجيا هي بالتعريف فكر بدائي ، فكر لم يبلغ النضج . والأسطورة تصبح بحكم اللاغية عندما تتقدم الحضارة . ولكن من الممكن ان يرجع الفكر العقلاني ابان هذا التطور الى الحالة الميثولوجية ، ومن الممكن بالتالي ان تصبح النظريات التي تقرر وتنشىء الامكانيات التاريخية لاعقلانية او ان تبدو بالاحرى لاعقلانية لانها تتناقض مع عالم الانشاء والسلوك القائم .

ان اسطورة العصر الذهبي او السنة الألف على سبيل المثال قد تعرضت مع تقدم لحضارة الى عقلنة تدرجية . فقد وضعت العناصر التي تمثل استحالة تاريخية جانباً وميزت عن العناصر التي تمثل امكانية تاريخية فعلية : فهناك من جهة أولى الحكم والخيال ، ومن الجهة الثانية العلم والتكنولوجيا والاعمال . وفي القرن التاسع عشر ترجمت الاشتراكية الاسطورة البدائية الى مصطلحات سوسيولوجية ، او كشفت بالاحرى من خلال الامكانيات التاريخية المعطاة عن النواة العقلانية للأسطورة . وفيما بعد حدث العكس . فمفاهيم الأمس العقلانية والواقعية تبدو اليوم من جديد وكأنها بنت الميثولوجيا اذا ما قورنت بالشروط الراهنة . فلو اخذ بعين الاعتبار وضع الطبقات الكادحة في المجتمع الصناعى المتقدم اليوم ، لأمكن القول ان المفهوم الماركسي عن « البروليتاريا » هو مفهوم ميثولوجي . ولو اخذنا بعين الاعتبار واقع الاشتراكية المعاصرة ، لأمكن لنا ان نقول ان فكرة ماركس عنها كانت حلماً . وهذا الانعكاس او الانقلاب تكمن علته في التناقض القائم اليوم بين النظرية والوقائع . ولكن هذا التناقض ليس في حد ذاته علة زيف النظرية . ذلك انه اذا كان للنظرية النقدية اليوم طابع غير علمي ، تأملي ، فهذا يعود الى الطابع النوعي لمفاهيمها التي تسمي وتحدد اللاعقلاني في العقلاني ، والأسطوزة في الواقع . وانما لأن هذه المفاهيم

ميثولوجية ، كان في مقدورها ان تكشف النقاب عن التأثير الأسطوري للوقائع المعطاة .

فمع نجاح الحضارة الصناعية المتقدمة وانجازاتها والمعالجة الفعالة للانتاجية المادية والعقلية ، حدث تبدل في مكان الاسطورة . ولئن كان في وسعنا القول ان الايديولوجيا توصلت الى الاندماج بصيرورة الانتاج بالذات ، فانه يمكننا القول ايضاً بأن العقلاني هو الذي اصبح في هذا المجتمع الدعامة الأولى للتضليل الاسطوري ، وليس اللاعقلاني كما كانت الحال في الماضي . لقد برهنت الفاشية والاشتراكية ـ الوطنية النازية على انه من الخطأ اعتبار ان السلطة الاضطهادية المتعاظمة للمجتمع المعاصر تتجلى في الميدان الايديولوجي الذي تتسلط عليه فلسفات لاعقلانية كاذبة (مثل مفهوم الرابطة الحيوية بدلاً من مفهوم المجتمع ، ومفهوم الدم والارض والعرق الخ) . فالفاشية والاشتراكية ـ الوطنية قد نفتا في الواقع تلك المفاهيم و « فلسفاتها » اللاعقلانية وعممتا عقلنة الجهاز التقنية واستنفرتا على نحو تام وشامل الجهاز الانتاجي الذي فرض تضليله الاسطوري على المجتمع . ومن هنا أمسى الافراد عاجزين عن التمييز بين اولئك الذين يستعملون الآلة وأولئك الذين يربحون من ورائها وأولئك الذين يدفعون الثمن .

وما زالت عناصر التضليل الاسطوري تستخدم الى اليوم وتستعمل بصورة منتجة في الدعاية والاعلان والسياسة . فالسحر والخزعبلات يمارسان تأثيرهما على نحو روتيني ويومي في البيت والمخزن والمكتب ، وينتشي النـاس ويشدهون بالانجازات العقلانية التي تحجب لاعقلانية مجمل النظام . فعندما ينكب رجال العلم على سبيل المثال على مشكلة الابادة الجماعية الباعثة على القلق ، فيجرون حسابات رياضية عن كيفية القتل وعن كيفية القتل بصورة مثلى ويحسبون المسافات التي يمكن ان تغطيها الاشعاعات ويجربون تحمل الاجسام في شروط غير طبيعية ، يكون العلم قد انساق الى التضليـل الاسطوري ، وذلك بمقدار ما يتطلب بل يفرض سلوكاً يقبل بذلك

المشروع الجنوني. وخطوة العلم هذه مناقضة للسلوك العقلاني الحقيقي الذي يفترض فيه ان يرفض الاستمرار في ذلك المشروع الجنوني وان يحاول التأثير على الشروط التي اوجدته.

وللوقوف في وجه هذا التضليل الاسطوري الجديد الذي يحول العقلانية الحقيقية الى مبدأ مناقض، لا بد من اجراء بعض التمييزات وبيان بعض الفروق. فالعقلاني ليس لاعقلانياً، وهناك اليوم اكثر من اي وقت مضى فارق اساسي بين المعرفة والتحليل الدقيقين للوقائع وبين التأمل النظري المبهم والانفعالي. ولكن المشكلة الرئيسية تكمن في ان الاحصائيات والأرقام والدراسات الاختبارية التي تقوم بها السوسيولوجيا والعلوم السياسية ليست عقلانية بما فيه الكفاية. فهي مضللة وأسطورية لأنها معزولة عن السياق العيني الواقعي الذي يوجد الوقائع ويحدد وظائفها. وهذا السياق اوسع نطاقاً وأشمل من سياق المصانع او المخازن التي تخضع للدراسة والبحث، وأوسع نطاقاً ايضاً من السياق الذي تُدرس فيه المدن والتجمعات السكانية والذي يُحصى فيه رأي الافراد والجماعات وتُحسب فرص بقائهم على قيد الحياة. انه اوسع نطاقاً ومختلف اصلاً. وهو ايضاً اكثر واقعية، بمعنى انه يخلق الوقائع المحصية او المحللة او المحسوبة. وهذا السياق الواقعي الذي تأخذ فيه الأبحاث الخاصة دلالتها الحقيقية لا يمكن تحديده الا ضمن نطاق نظرية عن المجتمع. ذلك ان العوامل الخالقة للوقائع ليست معطيات مباشرة للملاحظة والتقييم والتساؤل. فالعوامل لا تتحول الى معطيات الا على يد تحليل قادر على عقل البنية وادراكها وعلى تجميع الاجزاء وصيرورة المجتمع وعلى تحديد العلاقات فيما بينها.

ان التحليل اللغوي عندما يؤكد ان المصطلحات المتعالية والمفاهيم المبهمة والمدركات الميتافيزيائية وغيرها من المصطلحات المماثلة لها طابع مضلل وأسطوري، يضفي هو نفسه مثل هذا الطابع على مفردات اللغة الدارجة اذ يحبسها في السياق الاضطهادي لعالم الانشاء القائم. وانما داخل هذا السياق

الاضطهادي يحتل التفسير السلوكي النزعة مكانه . وأقصد بالتفسير السلوكي التفسير الذي يأخذ على عاتقه تبديد « الأوهام » اللغوية الموروثة عن الاسطورة الديكارتية وغيرها من الاساطير البالية . وعلى هذا النحو لا تعود « الارادة » مثلاً ملَكة واقعية من ملكات النفس البشرية ، وانما مجرد نمط نوعي من الاستعدادات والميول والصبوات . وابلطريقة نفسها تصبح مصطلحات « الوعي » و « الذات » و « الحرية » مجرد ألفاظ تشير الى انماط خاصة من السلوك والتصرف .

ومما يشد من ازر هذا التفسير السلوكي التحليل الفلسفي الذي يضع المثقف في قفص الاتهام : انت تخفي شيئاً ما ؟ ماذا تعني عندما تقول ..؟ انك تتكلم لغة مشبوهة . انت لا تتكلم مثلنا ، مثل رجل الشارع ، وانما كشخص اجنبي لا شغل له هنا . من الواجب اذن ان نعيدك الى البعد الدارج ، أن نحررك من تصنعك ، ان نجعلك اكثر بساطة . اننا سنعلمك ان تقول ما في رأسك ، ان « تصبح واضحاً » ، ان « تضع الاوراق على الطاولة » . بالطبع ، نحن لا ننوي البتة ان نضغط عليك ، ان نحد من حريتك في التفكير والكلام . فأنت تستطيع ان تفكر كما تشاء . ولكن يتوجب عليك ما ان تبدأ بالتفكير ان تنقل الينا ما تفكر به ، بلغتنا او بلغتك كما تشاء . ولكن اذا تكلمت بلغتك فلا مناص من ان نترجمها ، وسوف نترجمها . في وسعك ان تتكلم شعراً ، فنحن نحب الشعر . ولكننا نرغب في ان نفهم شعرك ، ونحن لا نستطيع ان نفهمه الا اذا كنا قادرين على تأويل رموزك ومجازاتك وصورك بمفردات اللغة العادية .

وفي مثل هذه الحال يستطيع الشاعر ان يرد بأنه يرغب حقاً في ان يكون شعره قابلاً للفهم وفي ان يُفهم (وانه انما لهذا السبب يكتب) ، ولكن لو كان في الامكان ان يقال ما قاله باللغة العادية لما تخلف في الأغلب عن فعل ذلك . في مقدوره ان يقول : حتى يُفهم شعري فلا بد أولاً من تدمير ورفض عالم الانشاء والسلوك الذي تريدون ان اترجم

شعري اليه . ان لغتي قابلة لأن تُتعلم كما لو انها لغة اخرى (هي بمعنى ما لغتكم الخاصة ايضاً) ، وسوف تتبينون آنئذ ان رموزي ومجازاتي الخ ليست رموزاً ومجازات الخ ، وانما هي تعني حرفياً ما تقول . ان تسامحكم ازائي مكر وخداع . فأنتم تحجزون لي زاوية خاصة من المعاني والدلالات وتعفونني من مطلب الحس السليم والعقل اذا ما انزويت فيها ، ولكن الجنون في اعتقادي هو في مكان آخر مغاير .

والحق ان على التحليل النقدي بعكس التحليل اللغوي أو الفلسفي ان ينفصل عما يحاول فهمه ، وعلى المفردات الفلسفية ان تكون مغايرة لمفردات الانشاء العادي حتى يكون في وسعها ان تكشف كامل دلالتها . ذلك ان عالم الانشاء القائم موسوم من اقصاه الى اقصاه بسمات الأشكال النوعية من السيطرة والتنظيم والتحكم والتلاعب التي يخضع لهـا اعضاء المجتمع . وانما من خلال اسلوب الحياة وطريقة العيش تتجلى تبعية الناس لأرباب العمل ولمحترفي السياسة ولمهنهم ولجيرانهم الذين يُنطقونهم اللغة التي ينطقون بها . ولو تساءلنا كيف يتوصل الناس الى المعرفة ، لما وجدنا لهذا السؤال غير جواب واحد : عن طريق استماعهم الى الاذاعة ومشاهدتهم التلفزيون وقراءتهم الصحف والمجلات وحديثهم مع غيرهم من الناس .

وفي هذه الشروط تكون العبارة المنطوقة تعبيراً عن الفرد الذي ينطق بها وعن اولئك الذين ينطقونه بها وعن كل التوتر وكل التناقض الذي يمكن ان يتلبس علاقاتهم . واللغة التي يتكلمونها هي ايضاً لغة سادتهم والمحسنين اليهم ووكلاء دعاياتهم . وعلى هذا فان ما يعبرون عنه ليس هو ذواتهم وحدها ، ومعارفهم ومشاعرهم ومطامحهم وحدها ، وانما هو ايضاً شيء آخر . وعندمـا يصفون « بأنفسهم » الموقف السياسي في مدينتهم او على الصعيد العالمي ، فانهم انما يصفون ما تلقنه اياهم وسائل الاتصال الجماهيري الخاصة بهم وما لا يتميز عما يفكرون به هم حقاً وعما يرونه وعما يشعرون به .

انٺا عندما نصف لبعضنا بعضاً حبنا وحقدنا ، عواطفنا وكراهيتنا ، فلا مناص لنا من ان نستعمل مفردات الاعلانات والافلام ومحترفي السياسة والروايات الشعبية الرائجة . ولا مناص من ان نستعمل المفردات نفسها لنصف سياراتنا وطعامنا وأثاث بيتنا وزملاءنا ومنافسينا ، ولا مناص من ان نتفاهم على اكمل وجه . وهذا قانون حتمي لأن اللغة ابعد ما تكون عما هو خاص وشخصي ، او لأن ما هو خاص وشخصي يتعرض بالأحرى لتدخل مادة لغوية متكيفة ، هي في جوهرها مادة اجتماعية . ولكن هذا الوضع يحول بين اللغة العادية وبين ان تكون لها الوظيفة التي تريد الفلسفة التحليلية أن تجعلها تقوم بها . ذلك ان « ما يريد الناس ان يقولوه عندما يقولون ... » غير قابل للانفصال عما لا يقولونه . او ان ما يقولونه لا يمكن الأخذ به حرفياً ، لا لأنهم يكذبون وانما لأن العالم العملي والعالم الفكري الذي يحيون فيه هو عالم متناقض ، عالم معرض على الدوام للتلاعب والتحكم .

واذا لم يأخذ التحليل اللغوي هذا العالم بعين الاعتبار فانه لن يبلغ من دقة اختبارية غير الدقة التي يعبر عنها الناس في موقف معطى ، ولن يدرك من صحة غير تلك التي يعبر عنها الناس في هذا الموقف ، اي انه سيبقى ضمن نطاق انشاء مضلل وميثولوجي .

وبديهي ان من واجب التحليل اللغوي ان يتجاوز هذا الانشاء . ولا يجوز له ان يعفي نفسه من هذه المهمة بالتذرع بأن هدفه متواضع وبأنه لا يتطلع الى اكثر من توضيح الفكر واللغة عندما يكونان « مبهمين » . ذلك ان مجهود التوضيح هذا يتجاوز مجرد تعداد وتصنيف الدلالات الممكنة في السياقات الممكنة ليعطي كل فرد امكانية الاختيار حسب الظروف . وهذا يعني ان على التحليل ، عندما يهتم باللغة العادية ويتطرق الى مواضيع قابلة للأخذ والرد ، ان يكون قادراً على الكشف عن ابهام الفكر حيث يكون هذا الفكر غير مبهم ظاهرياً وعلى فضح خطأ الكثير من الاستعمالات

السوية والواضحة ظاهرياً . وهذا هو الشرط الأول لارتفاع التحليل اللغوي الى المستوى الذي يمكن فيه معاينة وفهم الصيرورات الاجتماعية النوعية التي تنشىء عالم الانشاء وتحدده .

وهنا تنطرح مشكلة « اللغة الماورائية » ، اذ يتوجب على الكلمات المستخدمة في تحليل معنى بعض الألفاظ ان تكون متمايزة ومختلفة عن هذه الألفاظ . عليها ان تكون اكثر من مجرد مترادفات تنتمي الى عالم الانشاء المباشر نفسه . ولكن حتى يكون في وسع اللغة الماورائية ان تستكشف عالم الانشاء القائم الكلي الاستبدادي الذي يتم فيه دمج وتمثل مختلف ابعاد اللغة ، فلا بد من ان يملك القدرة على التسمية الواضحة للصيرورات الاجتماعية التي حددت عالم الانشاء القائم وجعلت منه عالماً « مغلقاً » . وعلى هذا فانها لا تستطيع ان تكون لغة ماورائية تقنية لا همّ لها الا التوضيح او التدقيق المدلولي او المنطقي . وهذا معناه ان على اللغة القائمة ان تقول من تلقاء نفسها ما تنبذه وما تخفيه ، باعتبار ان ما ينبغي ان يُسلط عليه الضوء وأن يُفضح يمارس تأثيره داخل عالم الانشاء القائم والسلوك الدارج وباعتبار أن اللغة السائدة تشتمل في ذاتها على اللغة الماورائية .

ولقد سارت ابحاث كارل كراوس بنجاح في هذا الاتجاه . فهو قد اثبت ان الدراسة الداخلية للغة والكتابة والترقيم والأخطاء المطبعية يمكن ان تكشف عن نظام اخلاقي او سياسي كامل . وهذه الدراسة تتم بمفردات اللغة العادية ، ولا تحتاج الى لغة مصطنعة ، ولا تتطلب الارتفاع الى « مستوى أعلى » لفرض التعميمات ولتوضيح اللغة المدروسة . فالكلمة ومركباتها تُقرأ من خلال السياق الذي تظهر فيه — وعلى سبيل المثال في صحيفة تتبنى بعض الآراء بقلم بعض الأشخاص في مدينة معينة من دولة معينة . وبذلك يكتسب السياق اللغوي بعداً آخر ، بعداً يكشف معنى الكلمة ووظيفتها من غير ان يكون اجنبياً خارجياً . وليس هذا البعد في مثال كراوس الا موقف المحررين المسؤولين في صحافة فيينا ابان الحرب

العالمية الأولى وبعدها من المجزرة الحربية والنظام الملكي والجمهوري الخ . وبدلالة هذا البعد الجديد تكتسب الكلمة كما هي مستعملة وبنيـة الجملة معنى ووظيفة لا يظهران في قراءة غير ممهد لها . فالجرائم المقترفة بحق اللغة والظاهرة في اسلوب الصحيفة مرتبطة وثيق الارتباط بأسلوبها السياسي . وما التركيب والقواعد والمفردات الا افعال اخلاقية وسياسية . ومن الممكن ايضاً ان يكون السياق جمالياً وفلسفياً . وفي مثل هذه الحال يقيم التحليل اللغوي مقارنة بين المادة المعطاة المباشرة (لغة القصيدة) وبين المادة التي يقتبسها الشاعر عن التقاليد الأدبية ويحولها .

وحتى يكون في وسع التحليل ان يظهر دلالة اللفظة او الشكل ، فلا بدّ ان يتطور في عالم متعدد الأبعاد يرتبط فيه كل مدلول بعدة « منظومات » متداخلة ومتناحرة وعليه ان يأخذ بعين الاعتبار ما يلي :

أ ـ المشروع الفردي ، أي التعبير الخاص (مقال صحفي او خطاب) في ظرف خاص وبلغة خاصة .

ب ـ نظام القيم والأفكار والأهداف القائم ، ما فوق الفردي ، الذي يسهم فيه المشروع الفردي .

ج ـ المجتمع الخاص الذي تندمج فيه المشاريع الفردية وما فوق الفردية ، المختلفة بل المتصارعة .

لقد ألقى احدهم على سبيل المثال خطاباً او حرر مقالاً صحفياً او اجرى مكالمة خاصة . فهذا الفرد هو ناطق (مأذون او غير مأذون) بلسان جماعة خاصة (مهنية او سياسية او ثقافية الخ) في مجتمع خاص . ولهذه الجماعـة قيم وأهداف وطرائق في التفكير خاصة بها (قد يكون المجتمع موافقـاً عليها او معارضاً لها) ، وتتدخل في تركيب الاتصال الفردي بدرجات مختلفة من الوعي والوضوح . وبذلك يضفي الفرد صبغة فردية على نظام من الدلالات ما فوق فردي يعطي الاتصال الفردي بعداً جديداً من غير ان يفك التحامه الوثيق به . ونظام الدلالات ما فوق

الفردي هذا مرتبط بدوره بعالم كلي الحضور طوّره في البداية ثم « أغلقه » النظام الاجتماعي الذي يتم الاتصال في داخله وانطلاقاً منه .

وتختلف مكانة نظام الدلالات الاجتماعي وأهميته تبعاً لاختلاف المراحل التاريخية والمستويات الثقافية . وفي عصرنا هذا يضم نظام الدلالات الاجتماعي دولاً مختلفة ومناطق لغوية شاسعة مختلفة . والواقع ان هناك اليوم نظامين اجتماعيين اثنين للدلالات : المجتمعات الرأسمالية المتقدمة بهذا القدر او ذاك والمجتمعات الشيوعية التي في سبيلها الى التطور ولنظام الدلالات الاجتماعي وظيفة بالغة الأهمية وحاسمة على مستوى الانشاء السياسي بوجه خاص ، ولكن نظام الدلالات يمارس تأثيره ايضاً على مستوى الانشاء العادي وبصورة ملتوية ، لاشعورية ، انفعالية بهذا القدر او ذاك . ولا بد لأي تحليل فلسفي أصيل للمعنى من ان يأخذ بعين الاعتبار كل تلك الأبعاد المدلولية . ومن هنا فان للتحليل اللغوي في الفلسفة واجباً ما فوق لغوي . اذ انه من اللحظة التي يقيم فيها تمايزاً بين دلالة أصيلة ودلالة كاذبة أو وهمية ، بين المعنى الصحيح واللغو الباطل ، يستدعي حكماً سياسياً او جمالياً او اخلاقياً .

ونحن لا ننكر بالطبع ان عالم اللغة العادية هو عالم ملتبس ، مبهم ، وأنه بحاجة الى ايضاح . بل نحن لا ننكر ان السعي الى ايضاحه يمكن ان يكون له مفعول علاجي . وبالتالي نحن لا ننكر ان الفلسفة يمكن ان يكون لها مثيل هذا المفعول . بل اننا نضيف بأن الفلسفة لا تصبح فلسفة حقاً الا يوم تصبح علاجية . ولكنها لن تدرك هذا الهدف الا عندما تحرر الفكر من عالم الانشاء والسلوك القائم وتسقط على الواقع منظوراتها الخاصة . وصحيح ان الفلسفة لا تستطيع ان تنقض او ترسم المشاريع الا عن طريق الفكر وحده . فهي في جوهرها أيديولوجية ، والطابع الأيديولوجي هو القدر الحقيقي للفلسفة ، وليس في وسع اي مذهب وضعي او « علمي » ان يتجاوز هذا الطابع . ولكن من الممكن مع ذلك ، ومن خلال مجهودها

الأيديولوجي بالذات ، ان تكون لها وظيفة علاجية ، فهي تستطيع أن تظهر الواقع كما هو وتستطيع ان تسلط الضوء على ما يحول هذا الواقع دون وجوده وقيامه .

ان المهمة العلاجية للفلسفة في عالم كلي استبدادي يجب ان تكون مهمة سياسية من اللحظة التي يميل فيها عالم الانشاء القائم الى التبلور في شكل عالم يخضع بأسره للتكييف المذهبي . وعلى السياسة في مثل هذه الحال ان تتدخل في الفلسفة لا بوصفها فناً قائماً بذاته ولا بوصفها مادة للتحليل ، بل عليها على العكس ان تحلل مضمون المفاهيم الفلسفية حتى يمكنها ان تعقل واقعاً غير مشوه . واذا لم يسهم التحليل اللغوي في صيرورة ادراك وتفهم من هذا النوع ، واذا اسهم على العكس في حبس الفكر في عالم الانشاء العادي المشوه ، أمكن آنذاك القول بأنه غير منطقي البتة مع نفسه وغير أصيل . بل يمكن القـــول ايضاً بأنه فكر جبان يتهرب ويحتمي بـ « الحقائق الواقعة » التي لا يماري احد في صحتها والتي لا تطرح على بساط البحث الا في الأكاديميات والمجامع اللغوية والتي لا تنطبق عليها بحال من الأحوال بالتالي صفة الواقعية .

آفاق تغيير تاريخي

٨

الفلسفة والتزامها التاريخي

ان حدّ الفلسفة التحليليـــة نفسها بواقع فكري وكلامي مشوه وأبتر يتجلى على أوضح نحو في الطريقة التي تتطرق بها الى مشكلة المفاهيم او المدركات العامة . والحق ان هذه المشكلة ليست محض مشكلة مجردة من مشكلات نظرية المعرفة او من مشكلات اللغة العينية الزائمة ، بل هي تشغل مكان اللب والقلب من الفكر الفلسفي . فمكانة الفلسفة في الثقافة ووظيفتها التاريخية انما تتحددان بالطريقة التي تعالج بها المفاهيم العامة .

ان الفلسفة التحليلية المعـــاصرة تصب جلّ اهتمامها على ابطال مفعول « الأساطير » و « الأوهام » الميتافيزيائية من شاكلة « الضمير » و « الروح » و « الارادة » و « الأنا » وذلك عن طريق حل مضمون هذه المفاهيم وتذويبه في صيغ ترمز الى عمليات خاصة وانجازات وقوى وميول واختصاصات دقيقة محددة . ولكن النتيجة تثبت على عكس ما هو متوقع استحالة تدمير هذه المفاهيم وأن « الوهم » يظل متسلطاً . ان كل تأويل ، كل ترجمة تستطيع أن تصف على نحو مطابق عملية عقلية خاصة ، وعلى سبيل المثال فعل التخيل الذي أعبر عنه عندما أقول « انني ... » او الذي يعبر عنه الكاهن عندما يقول ان مريم « فتاة طيبة » . ولكن ليس في مقدور أي صيغة من الصيغ ولا في مقدور مركباتها ان تحدق بالدلالة الكاملة لألفاظ من شاكلة « الارادة » و « الفكر » و « الذات » و « الطيبة »

وصحيح أنه لا يكفي ، لكي نعطي هذه المفاهيم قيمتها كاملة ، ان نؤكد انها تفصح عن كل يختلف عن مجموع اجزائه ويتجاوزه ، وصحيح ان هذا هو ما تفعله في الظاهر ، ولكن حتى يظهر هذا « الكل » فلا بد من تحليل للسياق العملي وغير المشوه . اما اذا نبذنا هذا الشكل من التحليل ما فوق اللغوي وحملنا اللغة العادية على محمل الحرفية ، فمن الممكن آنئذ تأويل المفاهيم العامة وترجمتها وارجاع جوهرها « الميتافيزيائي » الى أشكال من السلوك العقلي والجسماني .

ولكن من واجبنا الأول ان نوجه اصبع الاتهام والادانة الى هذه الطريقة في تقليص المفاهيم ، باسم الفيلسوف وكذلك باسم رجل الشارع لأن المفاهيم المقلصة تمارس تأثيرها في حياتهم وانشائهم بالذات . ان تلك الطريقة ليست هي طريقتهم الخاصة في العمل ولا طريقتهم الذاتية في الكلام ، وانما هي مفروضة عليهم فرضاً وعلى نحو مفاجيء ومباغت في اللحظة التي ترغمهم فيها « الظروف » على توحيد ذواتهم مع الأدوار والوظائف التي يتوجب عليهم أداؤها في المجتمع . واذا لم تدرك الفلسفة ان عملية التوحيد والترجمة هذه هي عملية اجتماعية ، أي عملية تشويه للفكر (وللجسد) يفرضهـــا المجتمع على اعضائه ، فانها (اي الفلسفة) لا تكون قد كافحت سوى شبح الجوهر الذي تتمنى ان تفضح اسطوريته وتضليله . واذا كانت مفاهيم « الروح » و « الذات » و « الضمير » ذات مظهر اسطوري ومضلل ، فهذا يرجع الى الطريقة التي تمت بها ترجمتها في عالم السلوك . والترجمة هي بمثابة تضليل اسطوري على وجه التحديد لأنها تترجم المفهوم الى انماط محددة من السلوك . وبذلك ينزل ظاهر الشكل المشوه والمبتور منزلة الواقع .

ولكن حتى لو كانت المعركـــة معركة أشباح ، فان بعض القوى المستنفرة والمعبأة تستطيع ان تضع حداً لتلك الحرب الكاذبة . وربما كانت احدى المشكلات الباعثة على البلبلة في الفلسفة التحليلية مشكلة المفاهيم العامة التي من شاكلة « الأمة » و « الدولة » و « الدستور البريطاني »

و « جامعة اوكسفورد » و « انكلترا » ، اذ انه ليس هناك من كيانات خاصة تتجاوب مع هذه المفاهيم وتتطابق معها . ومع ذلك فلا مفر امامنا على ما يبدو من ان نقول ان « الأمة » قد عُبئت ، وان « انكلترا » قد اعلنت الحرب ، وانني أتممت دراستي في « جامعة اوكسفورد » . وكل محاولة لـ « تقليص » هذه الجمل تؤدي الى تبدل مدلولها . وصحيح انه في وسعنا ان نقول ان « الجامعة » ليست كياناً خاصاً متعالياً على شتى المعاهد والمكتبات الخ ، ولكننا لا نستطيع الا ان نضيف ايضاً بأن تلك اللحظة تشير الى الطريقة التي يجري بها تنظيم المعاهد والمكتبات الخ . وهذا الحكم ينطبق ايضاً على باقي « المفاهيم » المذكورة آنفاً . الا ان بعض هذه الكيانات يعمل بصورة مستقلة عن مجموع مركباته الفردية الى درجة انه يستطيع ان يقرر مسائل الحياة والموت ، ومن قبيل ذلك « الأمة » و « الدستور » . وصحيح ان هـــذه القرارات تتخذ من قبل اشخاص محددين ، ولكن هؤلاء الأشخاص لا يقررون بوصفهم افراداً وانما بوصفهم « ممثلين » لـ « الأمة » و « المشروع الكبير » و « الجامعة » و « الكونغرس » و « اللجنة المركزية » و « الرئيس » و « المديرين » و « الكلية » . وعندما يجتمع هؤلاء « الأفراد » ليقرروا سياسة ما ، فانهم ينطقـــون (بصورة لاشعورية غالباً) بلسان المؤسسات والمصالح التي يترأسونها . وقراراتهم — المتحدة بدورها بمصالح هذه المؤسسات المتنافسة — هي التي تبث الحركة في « الأمـــة » و « الحزب » و « المشروع الكبير » و « الجامعة » ، وهي التي تحفظ ايضاً هذه الكيانات وتجددها باعتبارها ممثلة للواقع الشمولي العام المتعالي على اي مؤسسة خاصة وعلى اي فرد خاص .

ولقد اكتسب هذا الواقع وجوداً مستقلاً ، قائماً بذاته ، مفروضاً من لأعلى ، وغير قابلة لأن يُعبر عنه بصورة مطابقة من قبل صيغ او جمل ترتد أو تحيل الى كيانات خاصة . وهذا معناه ان « الأمة » او « الحزب » لا يمكن ارجاعهما الى مركباتهما الفردية . وهذه حقيقة تاريخية واقعة تماماً .

منهج التحليل اللغوي والتحليل المنطقي.

لا وجود لانسجام بين الحاجات الفردية والحاجات الاجتماعية، لا وجود لمؤسسات تمثيليـــة يستطيع فيها الافراد ان يعملوا لصالحهم وان يتكلموا بالاصالة عن انفسهم: هذا ما يقرره واقع المدركات العامة كالأمة والحزب والدستور والمشروع الكبير والكنيسة باعتبار ان هذه المدركات تعبر عن واقع لا يمكن توحيده مع كل كيان خاص (فرد او جماعة او مؤسسة). والحق ان هذه المدركات العامة تعبر عن درجات وأنماط مختلفة من التشيؤ. واذا كانت مستقلة بنفسها، وهي بالفعل مستقلة، فانما بصورة لامشروعة وذلك بمقدار ما انها تحيل الى قوى خاصة نظمت مجمل المجتمع:

« يعتقد المرء انه يموت من اجل الطبقة، وهو في الواقع يموت من اجل رجالات الحزب. ويعتقد انه يموت من اجل الوطن، وهو يموت من اجل ارباب الصناعة. ويعتقد انه يموت من اجل حرية الناس، وهو يموت من اجل ارباح الشركات. ويعتقد انه يموت في سبيل البروليتاريا، وهو يموت في سبيل بيروقراطيتها. ويعتقد انه يموت بناء على امر من دولة، وهو يموت من اجل المال الممسك بتلابيب هذه الدولة. ويعتقد انه يموت في سبيل الأمة، وهو يموت في سبيل اللصوص الذين يكمّون فاها. ويعتقد... ولكن لمَ الاعتقاد والايمان في عالم مظلم داجٍ الى هذا الحد؟ الايمان، الموت؟... ولكن ألم يحن الأوان لنتعلم كيف نحيا؟ »[1].

ان هذه « لترجمة طيبة » لشكل المدركات العامة المتشيء الى شكل عيني حقاً، وهي في الوقت نفسه تعترف بواقعية الشمولي العام ما دامت تسميه باسمه الحقيقي. والحق انه اذا كان الكيان عصياً على التحليل اللغوي، فليس ذلك لأنه كيان ميتافيزيائي متعال على المنجزات والكيانات الخاصة، وانما لأنه الاساس العيني، الموضوعي، لعلها في السياق الاجتماعي والتاريخي

---

١ فرنسوا بيرو: « التعايش السلمي » — المجلد ٣ — ص ٦٣١.

المعطى . ومن هنا فانه يمثل قوة واقعية ، ممتحنة ، معاشة من قبل الافراد في اعمالهم ومواقفهم وعلاقاتهم . قوة تحدد وجودهم وامكانياتهم . قوة شبحية ولكن واقعية . قوة السلطة المتمايزة المستقلة التي يمارسها الكيان على مركباته الفردية ، والمجتمع على أعضائه .

ولكن قد يقول قائل : ان هذه الدرجة وهذا النوع من الواقعية التي تتمتع بها المفاهيم الشمولية والعامة يعودان الى طابعها السياسي والاجتماعي ، الشيء الذي تفتقر اليه المفاهيم الشمولية الأخرى ولا سيما المفاهيم « الجوهرية » من شاكلة « الضمير » و « النفس » و « الخير » و « الجمال » . وبالفعل ، ان كل هدفي هنا ان أبين ان التحليل الفلسفي والتحليل اللغوي المعاصرين قد قلصا بنفسهما مجـال عملهما عندما انكرا واقعية تلك المفاهيم وأنكرا دورها الحاسم في فهم الواقع بالذات .

ان مفاهيم « الجمال » و « العدالة » و « السعادة » العامة ، غير القابلة للترجمة ، تعكس في الحقيقة الضمير التعيس لعالم منقسم على نفسه ، يتعالى فيه « ما هو كائن » على « ما يمكن ان يكون » ، بل يرفضه وينبذه . ونحن لن نستطيـع ان ندرك سر تمايز هذه المفاهيم العامة عن اجزائها الفردية الا اذا رجعنا الى تجربة ذلك العالم الذي يفصل على نحو قاطع ونهائي بين الممكن والواقع مع انهما البعدان الأساسيان لتجربة اختبارية واحدة . وما وظيفة المفهوم العام والشمولي في الحقيقة الا ان يكشف عن الامكانيات المتحققة في الواقع والملجومة من قبل هذا الواقع نفسه في آن واحد .

انني عندما اتكلم عن جمال صبية من الصبايا او مشهد من المشاهد او لوحة من اللوحات ، تراود ذهني اشياء مختلفة . ولكن ما يجمع بينها « الجمال » — ليس هو كما يحاول البعض ان يقول كياناً غامضاً ولا كلمة غامضة . بل على العكس من ذلك تماماً ، اذ ليس هنالك من شيء يشعر به الانسان على نحو مباشر وواضح كمظهر « الجمال » من خلال

شتى الاشياء الجميلة . وصحيح ان العاشق والفيلسوف ومنظم الجنازات يمكن ان يحددوا الجمال بصور عظيمة الاختلاف ، ولكنهم جميعاً يحددون حالة واحدة ، شرطاً نوعياً واحداً : صفة معينة او صفات معينة تجعل الجميل متميزاً عن غيره من الاوصاف . والمرء يختبر الجمال في الجميل بصورة مبهمة مباشرة في آن واحد ، فهو يعاينه ويسمعه ويكتشفه ويلمسه ويحس به ويفهمه . وهذا الاختبار يأخذ شكل صدمة ، وربما كانت علة ذلك ما للجمال من طابع يوحي بالمفارقة ، اذ انه يحطم دائرة التجربة اليومية ليطل (ولو للحظة قصيرة) على واقع آخر .

وهذا الوصف له على وجه التحديد ذلك الطابع الميتافيزيائي الذي يسعى التحليل الوضعي النزعة الى استبعاده واقصائه وحذفه في ترجمته . ولكن هذه الترجمة تستبعد في هذه الحال وتحذف على وجه التحديد ما هو مطلوب وواجب تحديده وتعريفه . ولو رجعنا الى علم الجمال لوجدناه يشتمل على عدة تعاريف « تقنية » للجمال متفاوتة في قيمتها ، ولكن ليس هناك على ما يبدو سوى تعريف واحد قادر على المحافظة على المضمون المعاش للجمال وإن كان ، بسبب ذلك ، اقل التعاريف دقة : اعني الجمال بوصفه « وعداً بالسعادة » على حد تعبير ستندال . فهذا التعريف يعانق ما هو مؤقت ومتلاشٍ معاً في وضع البشر والاشياء ، في العلاقات ما بين البشر والاشياء ، اي ما يتجلى في اشكال مختلفة اختلاف البشر وما يُظهِر بتلاشيه ما يمكن ان يكون .

واذا كان هناك من يعارض المفاهيم الشمولية هذه بحجة انها ذات مظهر منهم ، غامض ، ميتافيزيائي ، ومن يلح على المظهر المألوف لما هو عيني ، وعلى اليقين والأمان المتمثلين في الحس السليم المشترك والعلم ، فهذا يرجع الى ذلك القلق الأولي الذي كان له تأثيره على الفكر الفلسفي عندما تطور من الدين الى الميثولوجيا وعندما انتقل من الميثولوجيا الى المنطق . والحق ان الدفاع والأمن ما يزالان يمثلان بندين هامين في الميزانية الفكرية كما

في الميزانية القومية . والحال ان التجربة غير المعالجة اكثر ألفة من الفاسفة التحليلية على ما يبدو مع التجرد والشمولي ، بل انها غائصة على ما يبدو ايضاً في عالم ميتافيزيائي .

ان المفاهيم الشمولية هي العناصر الأولى في التجربة . ونحن لا نقصد هنا المفاهيم الفلسفية وانما الشموليات بوصفها صفات واقعية للعالم الذي نختبره يومياً . فعناصر تجربتنا اليومية هي ، على سبيل المثال ، الثلج او المطر او الحرارة ، وكذلك الشارع والمكتب ورب العمل والحب والبغض . والاشياء الخصوصية (الكيانات) والأحداث لا تظهر الا من خلال موشور من العلاقات ، شأنها شأن الاجزاء الفردية من شكل عام . وهي لا تستطيع ان تظهر في شكل آخر من غير ان تضيع هويتها . ذلك انها لا تشكل احداثاً واشياء خصوصية الا من خلال تمايزها عن خلفيتها التي هي اكثر من مجرد خلفية . اقصد الأفق او المستوى العيني الذي فيه تولد وتوجد وتزول . وتتألف بنية هذا المستوي من مدركات عامة كاللون والشكل والكثافة والديمومة والعذوبة والضوء والظلام والحركة والسكون . وانما بهذا المعنى ترمز المدركات العامة الى « مادة » العالم وتسميها .

وعلى صعيد فلسفة اللغة يمكن التأكيد مع هامبولت ان هناك صلة قربى مبدئية بين الكلمات والمفاهيم . ولكن اذا كانت الكلمة بوصفها واسطة نقل المفاهيم هي « عنصر » اللغة الحقيقي ، فانها لا تنقل مع ذلك المفهوم بتمامه ولا تشتمل عليه في صورة شكل ثابت و « مغلق » . فالكلمة توحي بالمفهوم مجرد ايحاء وتصله بالشمولي .

ولكن ما دامت الكلمة ذات صلة بالشمولي الجوهري (بالمفهوم) ، فمن غير المعقول ان نتصور ان اللغة تنطلق اول ما تنطلق من الدلالة التي تعطيها الكلمات للأشياء :

في الحقيقة لا يتكون الانشاء من الكلمات التي تسبقه ، بل العكس هو

الصحيح : والكلمات تنبثق من مجمل الانشاء »[1] .

و « مجمل الانشاء » هذا يتطلب التحديد والتوضيح تجنباً لكل سوء تفاهم . ولا بد ان نشير قبل كل شيء الى انه لا ينبغي ان نتصوره على انه كيان مستقل قائم بذاته ، او « غشتالت » (شكل او كل منفصل عن اجزائه) ، او ما شابه ذلك من التعابير . فالمفهوم يعبر بصورة او اخرى عن الاختلاف والتوتر بين الامكان والواقع . وهذا ما يتجلى في العلاقة بين الصفات (الأبيض ، القاسي ، الجميل ، الحر ، العادل) وبين المفاهيم المقابلة لها (البياض ، القسوة ، الجمال ، الحرية ، العدالة) . وطابع المفاهيم المجرد يشير الى ان الصفات ـ الاكثر عينية ـ هي انجازات جزئية ، مظاهر ، تجليات لصفة اكثر شمولية واكثر « صفاء » يتم اختبارها من خلال ما هو عيني .

وبحكم هذه العلاقة تكون الصفة العينية قادرة على ان تمثل في آن واحد نفياً وانجازاً للشمولي . فالثلج ابيض ، ولكنه ليس هو « البياض » . وقد تكون الصبية جميلة ، ولكنها ليست هي « الجمال » . ومن الممكن ان يكون هذا البلد او ذاك حراً (بالمقارنة مع البلدان الاخرى) لأن سكانه يتمتعون ببعض الحريات ، ولكنه ليس التجسيد الحقيقي للحرية . ولا تكون المفاهيم دالة الا اذا كان في الامكان اختبار اختلافها عن المفاهيم المعارضة لها : الابيض وما ليس ابيض ، الجميل وما ليس جميلاً . ومن الممكن احياناً ترجمة الجمل السالبة الى مفردات موجبة ، و « الأسود » او « الرمادي » يعبران عما هو ليس ابيض ، والقبيح يعبر عما هو ليس جميلاً .

وهذه الصيغ لا تبدل شيئاً من طبيعة العلاقة بين المفهوم المجرد وانجازاته العينية ، اذ ان المفهوم الشمولي يربط بين ما هو الكيان الخصوصي وبين ما ليس هو بالكيان الخصوصي . وفي وسع التأويل (الترجمة) ان يستبعد

---

١ هامبولت « حول الاختلافات في البناء اللغوي الانساني » ـ ص ١٩٧ .

النفي المستتر عن طريق اعادة صياغـــة الدلالة او المعنى في صيغة غير متناقضة ، ولكن الجملة تظل تشكو من نقص فعلي طالما أنها لم تُعد صياغتها . فالاسماء المجردة (الجمال ، الحرية) تعني شيئاً اكثر مما تعنيه الصفات (الجميل ، الحر) التي تُنسب الى الاشخاص او الاشياء او الظروف الخاصة . ويميل الشمولي الجوهري الى التعبير عن صفات تتجاوز كل تجربة خاصة ولكن من غير أن تغيب عن الذهن ، اذ هي تظل ماثلة فيه لا في شكل صورة وهمية من صور المخيلة ولا في شكل امكانيات منطقية ، وانما بوصفها « الجوهر » او « المادة » اللذين يتكون منهما عالمنا . والحق انه لا وجود لثلج ابيض كل البياض ، لا وجود لحيوان قاس او انسان قاسٍ كل القسوة التي يمكن ان يعرفهـــا الانسان كقوة لا ينضب لها معين تقريباً في التاريخ وفي المخيلة .

ومما تقدم يتبين لنا ان مفهوم الجمال يتضمن كل الجمال الذي لم يتحقق بعد ، وأن مفهوم الحرية يتضمن كل الحـــرية التي لم تتحول الى واقع بعد . ومن هنا أمكن استخدام هذه المفاهيم العامة كأدوات لفهم شروط الاشياء وأوضاعها الخاصة بدلالة احتمالاتها المضمرة وامكانياتها . وهذا يعني ان تلك المفاهيم هي في آن واحد تاريخية وما فوق تاريخية ، لأنها في الوقت الذي تحول فيه المادة التي صُنع منها العالم الى تصور او مفهوم تكشف ايضاً عن امكانيات هذا العالم التي هي في الوقت الراهن محدودة ، ملغاة ، منفية . ولقد تكونت المفاهيم الفلسفية وتطورت من خلال الاستمرارية التاريخية وانطلاقاً من وضع فردي داخل مجتمع محدد . وجوهر الفكر هو جوهر تاريخي ، مهما يكن التجريد او الشمول او النقاء الذي يمكن ان يصبو اليه او يدعيه لنفسه على مستوى النظرية العلمية او الفلسفية .

واذا كانت الامكانيـــات تتساوى وتتعادل من وجهة نظر التجريد الفلسفي ، فانها لا تعود كذلك اذا ما أُخضعت للمنظور التاريخي . فالمنطق المجرد لا يميز بين امكانيـــة قيام تنظيم اجتماعي للحياة مغاير تماماً وبين

« امكانية » قرع بابـي أو بابك او باب اي انسان آخر من قبل شخص يضع على رأسه قبعة خضراء على سبيل المثال . ومن هنا يفرض شبـح « المذهب التاريخي » نفسه ، وينطرح السؤال التالي : ما دام الفكر ينطلق من الشروط التاريخية التي لا تكف عن ممارسة تأثيرها على صعيد التجريد ، فهل هنـــاك من اساس موضوعي يمكن الاعتماد عليه للتمييز بين مختلف الامكانيات والاحتمالات التي يكشف الفكر النقاب عنها ؟ وبالأصل تستحيل الاجابة على هذا السؤال بالاعتماد على المشاريع الفلسفية وحدها . فالمشروع الفلسفي هو ايضاً مشروع تاريخي ، وذلك بمقدار ما انه ايديولوجي : فهو يعبر عن درجة ومستوى محددين من التطور الاجتماعي ، كما انه يحيلنا الى اختلافات ممكنة في هذا التطور اذا كان نقدياً .

ان البحث عن معايير للحكم على شتى المشاريع الفلسفية يعني البحث عن معايير للحكم على مختلف المشاريـــع التاريخية وعلى مختلف الاحتمالات الممكنة في الوقت الراهن لفهم الانسان والطبيعة وتغييرهما . وسوف اقدم ههنا بعض الملاحظات التي تبين ان الطابع التاريخي الملازم للمفاهيم الفلسفية لا يضع البتة قيمتها الموضوعية موضع اتهام ، بل هو يفسح المجال على العكس لتحديد قيمتها الموضوعية تلك .

ان الفيلسوف عنـــدما يتكلم ويفكر بالاصالة عن نفسه يتكلم ويفكر انطلاقاً من وضع خاص في مجتمعه ، وهو يفعل ذلك بمساعدة المادة التي يوفرها له هذا المجتمع . ولكنه اذ يسلك هذا المسلك ، يتكلم ايضاً ويفكر داخل عالم عام من الوقائع والاحتمالات . ومن خلال التفاعل المتبادل بين الذات المفكرة وبين هذا العالم وذلك المجتمع تتوكد القيمة الموضوعيـــة للمفاهيم الشمولية . وهي موضوعية :

١ – بحكم تعارض المادة (الجوهر) مع الذات التي تسعى الى عقلها وفهمها . ذلك ان تكوين المفاهيم متحدد أبداً ببنية المادة التي لا يمكن ان تنحل او تذوب في ذاتية ما . والمفهوم لن يكون صحيحاً او قيّماً اذا

حدد موضوعه بخصائص ووظائف لا تخصه فعلاً (لا يمكن القول على سبيل المثال ان الفرد قابل لأن يصبح مماثلاً في الهوية لفرد آخر ، كما لا يمكن القول ان الانسان يستطيع ان يبقى أبد الحياة شاباً) . بيد ان المادة تواجه الذات المفكرة بعـالم تاريخي ، والموضوعية تطل على افق تاريخي مفتوح . ومن هنا فانها موضوعة متغيرة .

٢ — بحكم البنية الاجتماعية النوعية التي يتم فيها تطور المفاهيم . وهذه البنية مشتركة بين جميع الذوات من خلال عوالمها الخاصة . فهذه الذوات تعيش في ظل شروط طبيعية واحدة ، ونمط انتاج واحد ، ونمط واحد لاستغلال الثروة الاجتماعية ، وميراث واحد من الماضي ، وسلسلة واحدة من الاحتمالات . وكل الفروق وكل المنازعات بين الطبقات والجماعات والافراد تقوم على هذه الارضية المشتركة .

ان مواضيع الفكر والادراك تشترك جميعها ، كما تبدو الافراد قبل اي تأويل « ذاتي » ، في بعض صفات اساسية تنتمي الى هذين المظهرين من الواقع :

١ — الى البنية الفيزيائية (الطبيعية) للمادة .

٢ — الى الشكل الذي اخذته المادة في الممارسة التاريخية الجماعية والذي جعل منها موضوعاً لذات مفكرة .

وهـذان المظهران من الموضوعية (الفيزيائية والتاريخية) غير قابلين للعزل أحدهما عن الآخر ، ولا يمكن البتة تجريد المظهر التاريخي واعتماد المظهر الفيزيائي وحده باعتباره « مطلقاً » .

وسوف اقترح الآن بعض المعايير للحكم على الحقيقة (الموضوعية) لمختلف المشاريـع التاريخية . فعلى هذه المعايير ان تنطلق من الطريقة التي يحقق بها المشروع التاريخي الاحتمالات المعطاة . ذلك ان كل موقف تاريخي ينطوي على تحقيق او انجاز . وكل مجتمع قائم هو تحقيق وانجاز ، وهو

يسعى بالأصل الى التحكم بعقلانية المشاريع الممكنة والى الابقاء على هذه المشاريع داخل اطاره الخاص. والحال ان كل مجتمع قائم هو على الدوام عرضة لمواجهته بواقع او باحتمال ممارسة تاريخية مختلفة نوعياً وقابلة لأن تدمر الاطار الدستوري القائم. ولقد اثبت المجتمع القائم حتى الآن قيمته الحقيقية كمشروع تاريخي. فقد توصل الى تنظيم صراع الانسان مع الانسان والطبيعة، وهو يحمي ويعيد انتاج الوجود الانساني (وان استثنى من ذلك المنبوذين والغرباء والأعداء وسائر ضحايا النظام). ولكن هذا المشروع الذي هو في ذروة تحققه موضوع في قفص الاتهام من قبل مشاريع اخرى، ولا سيما من قبل تلك التي اخذت على عاتقها قلب المشروع القائم رأساً على عقب. وانما بدلالة مشروع متعال من هذا النوع يمكن صياغته معايير الحقيقة التاريخية الموضوعية بوصفها معايير لعقلانيتها:

١ — ان المشروع المتعالي يجب ان يكون منسجماً مع الاحتمالات القابلة لأن تتحقق في المستوى الذي بلغته الثقافة المادية والفكرية.

٢ — حتى يضع المشروع المتعالي الكلية القائمة في قفص الاتهام فلا بد له من ان يقيم البرهان على ان عقلانيته الخاصة ارفع وأسمى بمعنى أنه:

أ — يفتح آفاقاً للحفاظ على المنجزات الانتاجية للحضارة ولتحسينها.

ب — يحدد الكلية القائمة في بنيتها الحقيقية وميولها الاساسية وعلاقاتها.

ج — يتيح في حال تحققه فرصة اكبر لنجاح تهدئة الوجود داخل اطار تأسيسي يوفر امكانيات افضل لتطور الحاجات والملكات الانسانية.

وواضح ان هذا التصور عن العقلانية، ولا سيما في نقطته الثالثة، ينطوي على حكم قيمة، وأنا اكرر هنا ما سبق ان قلته، فأنا اعتقد ان مفهوم العقل بالذات يستمد أصله من حكم القيمة ذاك وان مفهوم الحقيقة لا يمكن ان ينفصل عن قيمة العقل.

ان «التهدئة» و «التطور الحر للحاجات والملكات الانسانية» هي

مفاهيم قابلة تجريبياً لأن تُحدد بمصطلحات الموارد والطاقات المادية والفكرية المتاحة اذا ما استخدمت هذه الموارد والطاقات فعلاً للتخفيف من اعباء النضال في سبيل الحياة والبقاء. هذا هو الاساس الموضوعي للعقلانية التاريخية.

واذا كانت الاستمرارية التاريخية هي التي تقدم لنا الاساس الموضوعي لتحديد حقيقة مختلف المشاريع التاريخية، فهل تستطيع ايضاً ان تحدد ما يجب ان تكونه وراثتها وخلافتها وما يجب ان تكونه حدودها؟ ان التاريخية نسبية، وعقلانية الممكن تابعة لعقلانية الحاضر، وحقيقة المشروع المتعالي تابعة لحقيقة المشروع المتحقق، فانجازات العلم الارسطوطاليسي هي التي وضعته (العلم) في قفص الاتهام، واذا ما وُضعت الرأسمالية في قفص الاتهام بدورها من قبل الشيوعية فان ذلك سيكون انطلاقاً من انجازاتها بالذات. ان ثمة استمراراً في الانقطاع: فالتطور الكمي يصبح تغيراً كيفياً اذا ما وضع في قفص الاتهام بنية النظام القائم، والعقلانية القائمة تصبح لاعقلانية عندما تتجاوز طاقات النظام المضمرة مؤسسات هذا النظام ابان التطور الداخلي لتلك العقلانية. ومهمة المفاهيم في هذه الحال هي تعرف اللاعقلاني في النظام القائم ونقد الواقع القائم، ومن هنا فانها تمثل النفي التاريخي.

فهل هذا النفي محتم ومحدد مسبقاً؟ اي هل التطور الداخلي للمشروع التاريخي متحدد مسبقاً ببنية هذا المشروع من اللحظة التي يضحي فيها كلية قائمة بذاتها؟ اذا كان الأمر كذلك، فان مصطلح «المشروع» سيبدو غير مناسب بالمرة. فما هو مجرد احتمال تاريخي سيصبح في هذه الحال عاجلاً او آجلاً حقيقه واقعة، وسنكون قد حددنا الحرية آنذاك بأنها الضرورة المفهومة، وسنكون بالتالي قد نسبنا اليها معنى اضطهادياً او قمعياً ليس لها. وقد يكون هذا كله ليس ذا اهمية كبيرة. والمهم فعلاً هو ان مثل هذا التحدد التاريخي قابل لتبرير وغفران الجرائم التي ما تزال الحضارة تقترفها بحق الانسانية والتي ستقترفها في المستقبل ايضاً.

انني اقترح تعبير « الاختيار المحدد » حتى أشير الى تدخل الحرية في الضرورة التاريخية. وهذا التعبير يلخص ويكثف حقيقة أن البشر يصنعون تاريخهم بأنفسهم وأنهم يصنعونه في الوقت نفسه في شروط معطاة. وما هو محدد انما هو:

١ — التنـــاقضات النوعية المتطورة بدءاً من نظام تاريخي كتعبير عن الصراع بين الممكن والواقع.

٢ — الموارد الطبيعية والفكرية التي يتمتع بها كل نظام.

٣ — مدى الحرية النظرية والعملية التي يسمح بها النظام.

ولكن هذه الشروط تظل مفتوحة لشتى الاشكال التي يمكن ان يتخذها تطور الموارد المتاحة واستخدامها، ولشتى الاشكال التي يمكن ان يقع عليها الاختيار للحياة ولتنظيم صراع الانسان مع الطبيعة.

وهكذا فان التصنيع على سبيل المثال يمكن ان يتخذ ضمن نطاق موقف معطى اشكالاً مختلفة، كأن يكون خاضعاً للرقابة الجماعية او الرقابة الفردية الخاصة. كما يمكن ان تكون له اشكال وأهداف مختلفة حتى في ظل الرقابة الخاصة. والاختيار في هذا المجال هو من امتياز الجماعات التي توصلت الى الاشراف على العملية الانتاجية. واشرافها هذا يحدد أسلوب حياة المجموع، والنتيجة الطبيعية لهذه الحرية هي الضروره القسرية بالنسبة الى المجموع. وحتى يكون في الامكان إلغاء هذه الضرورة فلا بد من تدخل جديد للحرية — لا اي حرية كانت — وانما حرية البشر الذين يرون في الضرورة التي يحبونها ألماً لا يطاق وغير مجدٍ بوجه خاص.

هذه الصيرورة الجدلية تستوجب بوصفها صيرورة تاريخية امتلاك الوعي، اي تعرف وادراك امكانيات التحرر، وتستوجب ايضاً الحرية. والحال ان متطلبات المجتمع القائم ومصالحه قد حددت درجة الوعي الى حد فقد

معه حريته ، كما ان هذا المجتمع لاعقلاني الى درجة ما عاد ممكناً معها للوعي أن يدرك حرية العقلانية الأرفع والأسمى الا اذا خاض النضال ضد المجتمع القائم. وانما في هذا النضال يكمن مبرر وجود حرية الفكر السلبي وحقيقته . وهكذا فان البروليتاريا في نظر ماركس لا يمكن ان تشكل قوة تاريخية ومحرِّرة الا اذا كانت في الوقت نفسه قوة ثورية ، ونفي الرأسمالية لا يمكن ان يتحقق الا اذا وعت البروليتاريا نفسها ووعت ايضاً الشروط والصيرورات التي تخلق المجتمع الذي تحيا فيه . وهذا الوعي هو شرط لازم مسبق للممارسة التي تنفي المجتمع القائم وأحد عناصر تلك الممارسة في الوقت نفسه . وأداة الشرط « اذا » حاسمة الأهمية بالنسبة الى التقدم التاريخي ، لانها هي عنصر الحرية الذي يزيح النقاب عن الامكانيات المتاحة للانسان ليتغلب على ضرورات الوقائع المعطاة. وبدونها يعاود التاريخ سقوطه في ظلمات طبيعة لا مقهورة .

ان مشروع النفي التاريخي هو مشروع لتجاوز الشروط القائمة (شروط الفكر والعمل) انطلاقاً من سياق هذه الشروط على وجه التحديد. وهذا ما يمكن ان يوحي بأننا امام « حلقة مفرغة » . فمشروع النفي هو مشروع تاريخي داخل مشروع متحقق وقائم مطلوب تجاوزه ، وحقيقته تتحدد على هذا الأساس .

ولكن لا يمكن مع ذلك تبرير حقيقة مشروع تاريخي ما بعدياً بحجة أنه نجح ، اي بحجة ان المجتمع تبنّاه وحققه . فالعالم الغاليلي كان ما يزال صحيحاً حتى بعد ان أُدين. وكانت النظرية الماركسية صحيحة من لحظة صدور « البيان الشيوعي » . والفاشية تظل زائفة وخاطئة حتى ولو تطورت على الصعيد العالمي . وفي المرحلة المعاصرة. تميل كل المشاريع التاريخية الى ان تُستقطب من قبل كليتين اثنتين متصارعتين : الرأسمالية

والشيوعية . ومستقبل الأحداث منوط على ما يبدو بسلسلتين من العوامل المتناحرة :

١ ـ قوة تدمير عظمى .

٢ ـ قوة انتاج عظمى بلا تدمير .

وبعبارة اخرى ، ان اكبر حقيقة تاريخية ستكون من امتياز النظـام الذي يقدم اكبر الفرص للتهدئه .

٩
كارثة التحرر

ان الفكر الايجابي ووظيفته ذات النزعة الوضعية المحدثة يبطلان مفعول المضمون التاريخي للعقلانية . والحال ان هذا المضمون ليس البتة دلالة اجنبية او عاملاً أجنبياً يمكن ادراجه او عدم ادراجه في التحليل . بل هو على العكس عامل مكوّن من عوامل الفكر التصوري ومحدِّد لصحة مفاهيم هذا الفكر . وبمقدار ما يكون المجتمع القائم لاعقلانياً ، يتوجب على التحليل اذا ما اعتمد مصطلحات العقلانية التاريخية أن يُدخِل على المفهوم العنصر السلبي – النقدي ، أعني التناقض او التعالي (التجاوز) .

ان هذا العنصر غير قابل لأن يتمثله الايجابي ويدمجه به . فعند تحليل الاقتصاد على سبيل المثال باعتباره سلطة « مستقلة » فوق الافراد بغض النظر عن كونه رأسمالياً أو لا ، لا يمكن فهم السمات السلبية (فائض الانتاج ، البطالة ، عدم الأمان ، التبذير ، القمع) وادراكها على حقيقتها اذا ما أُعتبرت مجرد نتائج ثانوية محتمة بهذا القدر او ذاك أو اذا ما أُعتبرت « الوجه الآخر » للتطور والتقدم .

ان الادارة الكلية الاستبدادية تستطيع ، على سبيل المثال ، ان تستغل الموارد استغلالاً ناجعاً ، والتنظيم النووي العسكري يستطيع ان يوجد ملايين

الوظائف والاستخدامات بفضل قدرته الشرائية المرموقة ، وقد لا يكون الكدح والألم بالنسبة الى ذاك الذي يقتني الثروات ويحمل المسؤوليات غير مظهر ثانوي للنظام ، وقد لا تكون الأخطاء القاتلة والجرائم المقترفة من قبل الحكام والمسؤولين بالتالي غير أسلوب من أساليب الحياة . ومن هنا فقد يميل الانسان الى القبول بالجنون الاقتصادي والسياسي ، وهو يقبل به فعلاً . ولكن تعرّف « الوجه الآخر » على هذا النحو يعني المساهمة في صيرورة تبلور الاشياء ، صيرورة توحد المتعارضات التي ترجىء الى أجل غير مسمى التغير النوعي . ومثل هذه المعرفة هي جزء من وجود يائس كلياً ومشروط ومكيّف كلياً في عالم يمثل فيه اللاعقلانية عين العقل .

والقبول بالفكر الايجابي هو قبول قسري : قسري لا بحكم الارهاب وانما بفعل سلطة المجتمع التكنولوجي وفعاليته الساحقـة المغفلة . والفكر الايجابي يؤثر من هذه الزاوية المحددة على الوعي العام ، وبالتالي على الوعي النقدي . والحق ان ابتلاع الايجابي للسلبي يتمثل في التجربة اليومية العاجزة عن التمييز بين الظاهر العقلاني والواقع اللاعقلاني . وهذه بعض أمثلة عادية على هذا اللبس .

١ — انني أسوق سيارة جديدة ، أختبر جمالها ، نظافتها ، قوتها ، أجرب طواعيتها ، ولكنني أعي أنها ستتلف في زمن قصير نسبياً وانها ستكون بحاجة الى اصلاح ، وأن جمالها عادي وهيكلها ليس متيناً وقوتها لامجدية وحجمها يثقل على حركتها ، وأنني لن أجد مكاناً لتبييتها . ثم أجد نفسي وأنا أفكر بسيارتي باعتبارهـا من انتاج اكبر ثلاث شركات للسيارات . ان هذه الشركات هي التي تحدد ظاهر سيارتي ، تحدد جمالها وسعرها المنخفض معاً ، استعمالها واهتراءها معاً ، قوتها وهشاشتها في آن واحد . وبمعنى ما أشعر أنني غُبنت . فأفكر أن السيارة ليست ما كان يمكن أن تكونه ، وبأن من الممكن انتاج سيارات أفضل بأسعار أبخس . ولكن صاحب مصنع السيارات لا بد له هو الآخر أن يعيش . فالأجور

والضرائب مرتفعة اكثر مما ينبغي . لا بد اذن من انقلاب . ولكن الأمور أحسن اليوم منها بالأمس . وهكذا يتبخر التوتر بين الظاهر والواقع ، ويختلط الاثنان ويندمجان ليبعثا في النفس شعوراً محبباً بالأحرى .

٢ — انني أتنزه في الريف . كل شيء على أحسن ما يرام . الطبيعة في ذروة جمالها . عصافير ، شمس ، عشب ، مرأى الجبال عبر الأشجار ، سكينة ، لا راديو ولا روائح وقود . وها هو الدرب ينعطف وينتهي عند الطريق العام . وهأنذا أجد نفسي من جديد وسط الاعلانات ومحطات الوقود والفنادق ودور الراحة . لقد كنت اذن في حديقة عامة وأنا أعرف الآن أن ما رأيته لم يكن هو الواقع ، بل كان « منطقة طبيعية » محافظاً عليها بوسائل اصطناعية كما يُحافظ على نوع من الحيوانات في سبيله الى الانقراض . ولولا تدخل الحكومة لكان باعة المقانق واللافتات الاعلانية والفنادق قد غزت منذ أمد بعيد هذا المجال الطبيعي . انني شاكر للحكومة ، فالأحوال أحسن اليوم منها بالأمس .

٣ — المترو ، مساء ، ساعة الازدحام . الناس الذين أنظر اليهم ذوو وجوه متعبة ترتسم عليها معالم الحقد والاستياء . أشعر في كل لحظة أن أحدهم قد يستل مديته ... هكذا ، بلا داعٍ مباشر . انهم يقرأون ، او بالأحرى مستغرقون في صحيفتهم او مجلتهم او كتاب جيبهم . ومع ذلك فان هؤلاء الناس أنفسهم يمكن أن يكونوا بعد ساعتين من الزمن ، وقد اغتسلوا وتعطروا وارتدوا ملابسهم أو خلعوها ، سعداء ، عاطفين ، قادرين على الابتسام والنسيان (أو التذكر) . ولكنهم سيكونون في بيوتهم فرادى أو مع أسرهم او مع أصدقائهم ، وستكون الحال بالنسبة الى غالبيتهم رهيبة .

ان هذه الأمثلة تظهر الاقتران الموفق بين الايجابي والسلبي ، والالتباس الموضوعي الملازم لمعطيات التجربة وأنا أصف هذا الالتباس بأنه موضوعي

لان تنوع احساساتي وأفكاري منوط بوقائع التجربة وبطبيعة تواليها في الزمن الحاضر . واذا ما فهمنا هذا الترابط ، انتفى بالنسبة الينا وجود الضمير السعيد ، وتحدد واجب الفكر النقدي في تسليط الضوء على الطابع اللاعقلاني للعقلانية القائمة وعلى الميول التي تدفع بهذه العقلانية الى التحول والتبدل ذاتياً . واذا كنا نلح على الطابع الذاتي لهذا التحول ، فلأن العقلانية القائمة فسحت المجال بوصفها كلية تاريخية لتطور قوى وقابليات تتطلع الى أن تصبح بدورها مشاريع تتجاوز الكلية القائمة ، وتمثل العقلانية التكنولوجية للاحتمالات الجديدة ، وتهدد مجمل المجتمع في صميمه . فالتحول التكنولوجي اذن هو في الوقت نفسه تحول سياسي ، ولكن التغير السياسي لا يمكن ان يصبح بدوره تغيراً اجتماعياً ونوعياً الا بمقدار ما يغير اتجاه التقدم التقني ، أي بمقدار ما يطور تكنولوجيا جديدة . وذلك أن التكنولوجيا القائمة أصبحت أداة لسياسة تدميرية .

ان تغيراً كيفياً من هذا النوع يعني في الحقيقة الانتقال الى مرحلة أسمى من الحضارة اذا ما أُستخدمت التقنية لتهدئة النضال في سبيل البقاء . ولو تحقق مثل هذا التغير لأحدث قدراً هائلاً من الاختلالات الى درجة أزعم معها أن هذا الاتجاه الجديد للتقدم التقني سيكون بمثابة كارثة للاتجاه الراهن . ذلك أن العقلانية السائدة (العلمية والتكنولوجية) لن تتطور في هذه الحال تطوراً كمياً وانما ستتحول على نحو انقلابي يأخذ شكل كارثة بالنسبة اليها . وسوف تظهر الى حيز الوجود آنذاك فكرة جديدة عن العقل النظري والعملي .

وهوايتهد هو الذي صاغ هذه الفكرة الجديدة عن العقل : « ان وظيفة العقل هي تحديد فن الحياة » . وهذه الوظيفة تتحدد أولاً بالحاجة

الماسة الى الحياة ، والى الحياة الحسنة ثانياً ، والى الحياة الفضلى ثالثاً [1] .

وواضح ان هواتهد يصف التطور الراهن للعقل كما يصف في الوقت نفسه علة فشله واخفاقه . أو هو يريد ان يقول بالأحرى ان العقل ما يزال ينتظر أن يُكتشف ويُتعرّف ويُحقّق لأن وظيفته التاريخية كانت حتى الآن قمع الحاجة الى الحياة ، الى الحياة الحسنة والحياة الفضلى ، أو تأجيل تلبية هذه الحاجة الى أجل غير مسمى ومقابل ثمن باهظ الارتفاع .

ان لفظة « الفن » تشير الى النفي في تعريف هوايتهد . فالعقل كان حتى الآن ، وكما طبق على المجتمع ، معارضاً للفن ، وكان الفن يتمتع بامتياز اللاعقلانية أي عدم الخضوع للعقل العلمي ، التكنولوجي ، العاملي . والحق ان عقلانية السيطرة هي التي فصلت بين عقل العلم وعقل الفن ، أو زيفت بالأحرى عقل الفن عن طريق دمج الفن بعالم السيطرة . ولقد كان هذا انفصالاً بكل ما في الكلمة من معنى ، لأن العلم كان يشتمل من البداية على العقل الجمالي وعلى جموح الخيال بل جنونه .

ولم تكن هذه الرابطة الأولية بين العلم والفن والفلسفة (داخل عالم السيطرة والضرورة) الا وعيــاً وادراكاً للانفصال القائم بين الواقعي والممكن ، بين الحقيقة الظاهرة والحقيقة الأصيلة ، ومجهوداً ومحاولة لعقل هذا الانفصال وقهره . وأحد الاشكال الأولى التي لبسها هذا الانفصال التمييز الذي أقيم بين الآلهة والبشر ، بين المتناهي واللامتناهي ، بين التغير والديمومة . ولقد استمر شيء من الترابط الميثولوجي بين الواقعي والممكن في الفكر العلمي وظل على قيد الحياة متجهاً على الدوام نحو واقع اكثر عقلانية واكثر حقيقية . فلقد كانت الرياضيات تعتبر حقيقية ومفيدة شأنها شأن مُثُل افلاطون الميتافيزيائية تماماً . فكيف حدث اذن أن تطورت الرياضيات لتصبح علماً بينما ظلت المثل ميتافيزيائية الطابع ؟

---

[1] « وظيفة العقل » — منشورات بيكون — بوسطن — ١٩٥٩ — ص ٥ .

ان الجواب البديهي على ذلك هو أن التجريدات العلمية برهنت على حقيقتها بمساهمتها في غزو الطبيعة وتحويلها بينما لم يكن ذلك في مقدور التجريدات الفلسفية . ذلك أن غزو الطبيعة وتحويلها تحققا انطلاقاً من تشريع ومن نظام للحياة كانت الفلسفة تتعالى عليهما وتقدم عليهما « الحياة الفاضلة » التي يجب ان يكون تشريعها ونظامها مغايرين . وهذا النظام الآخر الذي كان يفترض ويقتضي درجة رفيعة من الحرية ازاء الكدح والجهل والفقر كان لاواقعياً في بدايات الفكر الفلسفي وابان تطوره ، بينما كان الفكر العلمي قابلاً للتطبيق على واقع لا ينى يزداد اتساعاً وشمولاً . وبذلك بقيت المفاهيم الفلسفية ميتافيزيائية ، غير قابلة للإثبات بمصطلحات عالم الانشاء والعمل القائم .

ولكن اذا كان الأمر كذلك ، فهذا معناه أن حالة الميتافيزياء ومفاهيمها وصحتها وحقيقتها هي حالة تاريخية . أي ان الشروط التاريخية ، وليس اعتبارات نظرية المعرفة ، هي التي تحدد حقيقة المفاهيم الميتافيزيائية وقيمتها العرفانية . ذلك ان هذه المفاهيم ، شأنها شأن كل المفاهيم التي تدعي الصحة ، بحاجة الى اقامة البرهان عليها تجريبياً ، وهي ملزمة بالتالي بأن تبقى داخل عالم التجربة الممكن . وهذا العالم لا يتطابق مع العالم القائم وحده ، بل يمتد الى حدود العالم الذي يمكن خلقه عن طريق تحويل العالم القائم بواسطة الوسائل التي أتاحها هذا الأخير او نبذها . وبهذا المعنى يمتد مجال ما هو قابل للإثبات تجريبياً ويتسع كلما تابع التاريخ مجراه . وبذلك تميل التأملات حول الحياة الفاضلة والمجتمع الفاضل والسلم الدائم الى ان تتلبس مضموناً لا يني يزداد واقعية . أي ان الميتافيزياء تميل ، على أساس من التكنولوجيا ، الى أن تصبح فيزيائية .

واذا كانت صحة المفاهيم الميتافيزيائية مرهونة بمضمونها التاريخي (أي بدرجة تحديدها للآفاق التاريخية المحتملة) ، فان العلاقة بين الميتافيزياء والعلم تكون علاقة تاريخية محضة . ان قانون المراحل الثلاث الذي قال به

سان ــ سيمون والذي ينص على أن الحضارة تعرف المرحلة الميتافيزيائية قبل المرحلة العلمية ما يزال يعتبر قانوناً صحيحاً في ثقافتنا نحن على الأقل . ولكن هل نظام التعاقب هذا حتمي أبداً ؟ أم أن التحويل العلمي للعالم ينطوي في ذاته على تعاليه الميتافيزيائي الخاص ؟

ان العقلانية العلمية المترجمة الى سلطة سياسية هي ، في المرحلة المتقدمة من الحضارة الصناعية ، العامل الحاسم في تطور الاحتمالات التاريخية . ومن هنا ينطرح السؤال التالي : هل ستميل هذه السلطة السياسية الى نفي ذاتها ، أي الى دعم « فن الحياة » ؟ الحق أنه اذا ما استمرت المجتمعات القائمة في تطبيق العقلانية العلمية بصورة منهجية ، فانها ستتوصل الى مكننة كل العمل الضروري اجتماعياً لكن القمعي والاضطهادي فردياً . وعند هذه المرحلة من المكننة الشاملة ستكون العقلانية العلمية في بنيتها واتجاهها الحاليين قد أدركت غايتها ووصلت الى منتهاها . وأي تقدم فيما وراء هذا الحد سيكون بمثابة قطيعة تكرس انقلاب ملكوت الكم الى ملكوت الكيف . وبذلك سيتكون واقع انساني جديد مغاير جوهرياً ، اي وجود في زمن حر فعلاً ومن خلال تلبية شاملة للحاجات الحيوية . وفي مثل هذه الشروط يمكن أن يتجه المشروع العلمي بالذات نحو غايات تتجاوز الغايات النفعية ، نحو « فن الحياة » ، لأنه سيكون قد تحرر من ضرورات السيطرة ونزواتها . وبعبارة أخرى ، ان الشرط الضروري المسبق لتجاوز الواقع التكنولوجي هو تحقق هذا الواقع واكتمال صيرورته . أما العقلانية التي ستفسح المجال امام هذا التجاوز فستكون من خلال تحقق ذلك الواقع .

ويترتب على هذا انقلاب العلاقة التقليدية بين العلم والميتافيزياء . فالأفكار التي تحدد الواقع بمصطلحات مغايرة لمصطلحات العلوم الدقيقة او السلوكية لن يعود لها في هذه الحال طابع ميتافيزيائي او انفعالي لأنها ستنبثق آنذاك من التحويل العلمي للعالم . كما أن المفاهيم العلمية ستضحي قادرة على تمثيل وتحديد الوقائع المحتملة لوجود حرّ ومهدّأ . وانتشار مثل هذه المفاهيم

سيكون بشرى بحدث أروع بكثير من مجرد تطور العلوم السائدة : سيكون نفياً للعقلانية العلمية في مجملها ، تلك العقلانية التي ارتبطت على الدوام حتى الآن بوجود غير حر . ولسوف تبرز الى الوجود آنذاك فكرة جديدة عن العلم والعقل .

ولكن اذا كان المشروع التكنولوجي سيؤدي في حال اكتمال صيرورته الى قطيعة مع العقلانية التكنولوجية السائدة ، فهذا لا يعني أن القاعدة التقنية لن تعود قائمة او أنها يجب ان تلغى . ذلك أن هذه القاعدة هي التي ستكون قد أوجدت امكانية تلبية الحاجات وتقليص العمل الشاق ، وستبقى الأساس الأول لكل أشكال الحرية الانسانية . وحتى يتحقق التغير النوعي فان المطلوب اعادة بناء تلك القاعدة لا إلغاؤها ، أي العمل على تطويرها من اجل غايات مختلفة .

لقد سبق أن قلت ان هذا لا يعني أن « القيم » الروحية وما شابهها يجب أن تُبعث وأن تساعد على التحويل العلمي والتكنولوجي للانسان والطبيعة . بل على العكس ، فالتحقق التاريخي للعلم والتكنولوجيا قد أتاح امكانية ترجمة القيم الى مهام تقنية وتجسيدها مادياً . وعلى هذا فان المشكلة المطروحة هي اعادة تحديد القيم بمصطلحات تقنية وبوصفها عناصر في الصيرورة التكنولوجية . وسيتوجب آنذاك على الغايات الجديدة ، بوصفها غايات تقنية ، أن تتدخل في مشروع التأليل وفي بناء الآلات بالذات ، لا في استخدامها وحده . بل من الممكن أن تتدخل الغايات الجديدة لتفرض نفسها في بناء الفرضيات العلمية ، أي في النظرية العلمية المحضة . وانطلاقاً من تحويل الصفات الثانوية الى صفات كمية ، سيعمل العلم آنذاك على تحويل القيم الى قيم كمية .

فمن الممكن على سبيل المثال حساب الحد الأدنى من العمل الكافي لتلبية الحاجات الحيوية لجميع أعضاء المجتمع المعطى (بشرط استخدام الموارد المتاحة لهذا الغرض من دون ان تحدها مصالح أخرى ومن دون

أن تضر بتراكم الرأسمال الضروري لتطور المجتمع المذكور) . وبعبارة أخرى ، ان في الامكان حساب درجة الحرية الممكنـــة ازاء الضرورة حساباً كمياً . أو في الامكان حساب العناية التي يجب أن تُوفر للمرضى والمشوهين والمسنين ، أي حساب كيفية تقليص القلق والتحرر من الخوف .

ولكن من الممكن أيضاً أن تقف عقبات سياسية في وجه هذه الصيرورة . ولقد بلغت الحضارة للصناعية تلك الدرجة التي أمسى لامعقولاً فيها أن يتجاهل العلم العلل الغائية اذا ما أخذ بعين الاعتبار تطلع الانسان الى وجود انساني . والحق أن العلم هو الذي أفسح المجال لاعتبار العلل الغائية ميداناً من ميادين العلم . فمشكلات الغائية التي كانت تعتبر خطأ مشكلات اخلاقية وأحياناً دينية يجب ان تستعيد الآن مكانها كمشكلات تقنية داخل المجتمع الذي وسَّع الى أبعد الحدود نطاق التكنولوجيا .

ان أفكار التحرر التي كانت تعتبر في الماضي أفكاراً ميتافيزيائية منفصلة عن العلم والمنهج العلمي ومرهونة بالتأمل الذاتي ومتعالية ولاعقلانية يمكن أن تصبح الآن موضوع العلم الأول . ولكن هذا التطور يرغم العلم بالإكراه على ان يصبح سياسياً ، أي على الاعتراف بأن المشروع العلمي هو مشروع سياسي ، وأن الوعي العلمي هو وعي سياسي . وذلك ان تحويل القيم الى حاجات ، والعلل الغائية الى امكانات تقنية ، يشكل مرحلة جديدة في السيطرة على القوى الاضطهادية واللامقهورة في المجتمع والطبيعة .

بيد ان العلم والتكنولوجيا ، بتحولها الى مشروع سياسي واعٍ لذاته ، سيتجاوزان تلك المرحلة التي كانا خاضعين فيها للسياسة والتي كانا يُستخدمان فيها كأدوات سياسية بالرغم منهما . وبذلك يمكن أن يصبح الانسان حراً حتى ولو استمرت التكنولوجيا ، التي تقوم في مبدئها على الاضطهاد ، في تقدمها . ولكن تحرير الانسان هذا لا يمكن ان يكون نتيجة للتقدم التقني في حد ذاته نظراً الى أن الاضطهاد هو مبدأ تطور التكنولوجيا . ان مثل هذا التحرر يستوجب أولاً انقلاباً سياسياً .

ان المجتمع الصناعي يملك من الأدوات ما يتيح له ان يحول الميتافيزياء الى فيزياء ، والداخلي الى خارجي ، ومغامرات الفكر الى مغامرات تكنولوجية . والجمل الرهيبة (وواقعيتها الرهيبة) التي من شاكلة « مهندسي الروح » و « مضيّقي الأدمغة » (الأطباء النفسانيون) و « التسيير العلمي » و « علم الاستهلاك » تظهر على نحو مقتضب وبائس ما معنى عقلنة اللاعقلاني او « الروحاني » . ولكن اذا ما أدركت العقلانية التكنولوجية درجة الكمال ، فانها ستترجم الأيديولوجيا الى واقع ، وستتجاوز في الوقت نفسه النقيض المادي النزعة للثقافة المثالية النزعة . ذلك أن ترجمة القيم الى حاجات تمثل صيرورة مزدوجة تسمح :

أولاً — بالتلبية المادية (حساب الحرية وتحقيقها مادياً) .

ثانياً — بالتطور الحر للحاجات على أساس التلبية (أي التصعيد غير القمعي) .

ومن خلال هذه الصيرورة يطرأ تبدل جوهري على العلاقات بين الملَكات والحاجات المادية والفكرية . اذ ان وظيفة الفكر والخيال الطليقين تصبح وظيفة عقلانية وهادية فيما يتعلق بتهدئة وجود الانسان والطبيعة . وتستعيد أفكار العدالة والحرية والانسانية حقيقتها ، كما تسترد مكانها في الضمير السعيد حيث كان يجب ان تكون دوماً . وما هذا الضمير السعيد الا تلبية حاجات الانسان المادية وتنظيم ميدان الضرورة تنظيماً عقلانياً .

ولكن لا بد هنا من التحذير من نوع من الصنمية التكنولوجية . ولقد أشاد الكثير من المفكرين مؤخراً بهذه الصنمية ، ولا سيما في أوساط النقاد الماركسيين للمجتمع الصناعي المعاصر . فالانسان التكنولوجي سيصبح في رأيهم ذات يوم فائق القوة ، وسيظهر الى الوجود « لوغوس تكنولوجي » ، الخ . ولئن كانت هذه الأفكار تحتوي على عنصر من الحقيقة ، فان هذا العنصر لن يظهر للعيان الا اذا فضحنا في الوقت نفسه كل ما تنطوي عليه تلك الافكار من أساطير وأضاليل . فالانسان يمكن أن يصبح مع التقنية بوصفها

عالماً من الادوات أضعف بكثير مما هو عليه الآن ، كما يمكن أن يصبح أقوى بكثير . أما في الوقت الراهن فانه ربما كان أعجز اكثر من أي وقت مضى عن التأثير على جهازه الخاص .

ان القوة التكنولوجية الفائقة التي تتمتع بها الفئات الخاصة لا تضع حداً للتضليل اذا ما انتقلت الى يد دولة جديدة أو خدمت خطة مركزية جديدة . فالتكنولوجيا منوطة في كل مكان بغايات غير تكنولوجية . وكلما تحررت العقلانية التكنولوجية من طابعها الاستغلالي ، اشتدت سيطرتها على الانتاج الاجتماعي وزادت تبعيتها للقيادة السياسية الجديدة ، أي للمجهود الجماعي المتطلع الى الوصول الى وجود مهدأ .

ان « تهـــدئة الوجود » لا يمكن ان تنجم عن تراكم السلطة ، بل بالعكس . فالسلم والسلطة ، والحرية والسلطة ، وايروس والسلطة ، هي في أغلب الظن مصطلحات متناقضة ! وبودي أن أبين الآن أن اعادة بناء الاساس المادي للمجتمع بهدف تهدئته تستلزم في أغلب الظن ايضاً تقليص السلطة على الصعيد الكيفي وعلى الصعيد الكمي معاً . ومثل هذا الانقلاب في السلطة له دوره البالغ الأهمية في النظرية الجدلية .

ان التهدئة تفترض مسبقاً التغلب على مقاومة الطبيعة التي كانت وما تزال الموضوع المنفعل المعارض للذات الفاعلة . ولكن ثمة طريقتان لقهر مقاومة الطبيعة : الأولى قمعية والثانية تحريرية . وبفضل الثانية يتضاءل شأن البؤس والعنف والقسوة . وفي الطبيعة كما في التاريخ يجري الصراع في سبيل الحياة والبقاء تحت راية الندرة والألم والحاجة . وتلكم هي بالأصل صفات المادة الغاشمة التي تتحمل الحياة وجودها بسلبية . ولكن ميدان المادة الذي هو ميدان اللامباشر يفقد شيئاً فشيئاً طابعه اللامباشر هذا في مجرى التحويل التاريخي للطبيعة ، ويصبح عنصراً من عناصر العالم الانساني ، وبهذا المعنى يمكن القول عن صفات الطبيعة انها صفات تاريخيـــة . فعبر حركة الحضارة تكف الطبيعة عن ان تكون مجرد طبيعة عندما يُعقل صراع

القوى الغاشمة العمياء وتم السيطرة عليها بفضل الحرية .

ان التاريخ هو نفي الطبيعة . وسلطة العقل تقهر ما هو طبيعي محض وتعيد خلقه . وبمجرد أن يصبح الانسان ، بوصفه حيواناً عقلانياً ، قادراً على تحويل الطبيعة عن طريق استعماله ملَكات الفكر وطاقات المادة ، يكتسب ما هو طبيعي محض ، بوصفه كياناً تحت عقلاني ، طابعاً سلبياً ، ويغدو ذلك الميدان الذي ينتظر أن يعقله العقل وينظمه .

وبمقدار ما ينجح العقل في اخضاع المادة لأهداف ومعايير عقلانية ، يظهر كل وجود ما تحت العقلاني على أنه مجرد نقص وحرمان ، ويكون قوام المهمة التاريخية التغلب على هذا النقص وهذا الحرمان . فالألم والعنف والتدمير هي من مقولات الواقع الطبيعي كما انها من مقولات الواقع الانساني ، مقولات تنتمي الى عالم عاجز وعديم الشفقة . والافتراض بأن حياة الطبيعة ما تحت العقلانية ستظل أبد الدهر عالماً عاجزاً وعديم الشفقة ، ليس لا تصوراً فلسفياً ولا تصوراً علمياً ، ولهذا فقد عبر عنه شخص لا هو بالفيلسوف ولا هو بالعالم :

« عندما طلبت جمعية الرفق بالحيوان مساندة البابا لها ، رفض هذا الأخير ذلك الطلب بحجة أنه ليس من واجب الكائنات الانسانية أن تحب الحيوانات التي لا تشكل اساءة معاملتها خطيئة . وذلك أن الحيوانات لا روح لها »[1] .

ان المذهب المادي الذي لا يمارس أيديولوجيا الروح على هذه الصورة ينطوي على تصور عن الخلاص اكثر شمولاً وواقعية . فهو يقر بأن الجحيم حقيقة واقعة ، وبأنه موجود فعلاً ، ولكن انما على هذه الأرض ، ومن صنع الانسان (والطبيعة) . واساءة معاملة الحيوان هي مظهر من مظاهر هذا الجحيم ومن مظاهر مجتمع انساني ، عقلانيته غارقة في اللاعقلاني .

---

١ نقلا عن برتراند راسل : « مقالات غير شعبية » – نيويورك ص ٧٦ .

ان كل فرح وكل سعادة رهن بقدرة الانسان على تجاوز الطبيعة ، والسيطرة على الطبيعـــة هي جزء من صيرورة التحرر وتهدئة الوجود . والأيديولوجيا التي تدعم مجتمعاً غير سوي وغير طبيعي وغير حر تمجد ما هو طبيعي . ومن الامثلة الساطعة على ذلك الموقف المنكر والمستهجن لمبدأ تحديد النسل . وفي بعض مناطق العالم المتأخرة يُزعم أنه من « الطبيعي » أيضاً أن تكون العروق السوداء أدنى من العروق البيضاء ، كما انه من الطبيعي ان تكون الكلاب في الصف الأخير وأن تكون التجارة ضرورة . ومن الطبيعي أن تفترس السمكة الكبيرة السمكة الصغيرة ، وان كانت السمكة الصغيرة لا تجـــد ذلك على الأرجح طبيعياً . وبفضل قوة العقل العارفة والمحولة يمكن للحضارة أن توفر وسائل تحرير الطبيعة من فظاظتها ونقصها وعماها . ولا يستطيع العقل أن يؤدي وظيفته هذه الا اذا كان يمثل عقلانية ما بعد تكنولوجية ، تضحي فيها التقنية بالذات أداة للتهدئة ، وباختصار وسيلة لـ « فن الحياة » . وبذلك يتم التلاقي بين وظيفة العقل ووظيفة الفن .

لقد كان التصور الاغريقي يقيم صلة قربـى بين الفن والتقنية . فالفنان يملك الأفكار التي تفسح المجال ، بوصفها عللاً غائية ، امام بناء بعض الأشياء ، تماماً كما أن المهندس يملك الافكار التي تمكنه ، بوصفها عللاً غائية ، من بناء آلة . والفكرة التي تنص على ضرورة احتماء الكائنات البشرية هي التي تحدد واقعة بناء المهندس المعماري للمساكن . والفكرة التي تقول بضرورة حدوث انفجار نووي كبير هي التي تحدد بناء جهاز قادر على تحقيق هذا المشروع . ونحن بإلحاحنا على العلاقة الماهوية بين الفن والتقنية نؤكد عقلانية الفن النوعية .

ان الفن ، شأنه شأن التقنية ، يخلق عالماً جديداً من الفكر والممارسة داخل العالم القائم بالذات . ويضع هذا الاخير موضع اتهام . ولكن العالم الفني ، بعكس العالم التقني ، هو عالم من الوهم والتراثي . ولكن هذا

الوهم أو التراثي مُشاكِل للواقع الموجود ، وعيد الواقع القائم ووعده في آن واحد . واذا كانت حقيقة الفن ضعيفة واهنة وهمية (وهي اليوم كذلك اكثر منها في أي وقت مضى) ، فانهـا تشهد مع ذلك على صحة صور الفن وقيمتها باعتبار أن هذه الصور هي صور لحياة لا قلق فيها . والحق أنه كلما كان المجتمع القائم لاعقلانياً ، كانت عقلانية العالم الفني اكبر .

ان الحضارة التكنولوجية القائمة تقيم علاقة نوعية بين الفن والتكنولوجيا . ولقد أشرت آنفـاً الى ضرورة التشكيك في صحة قانون المراحل الثلاث واعادة تقييم الميتافيزياء على أساس التحويل العلمي والتكنولوجي للعالم وانطلاقاً منه . ويمكننـــا الآن أن نطبق الملاحظة نفسها على العلاقات بين العلم والتكنولوجيا وبين الفن . وبهذا المعنى نقول ان عقلانية الفن ، أي قدرته على « تمثيل » الوجود وعلى تسليط الضوء على التطورات غير المتحققة بعد ، تلقى صدى ايجابياً في التحويل العلمي — التكنولوجي للعالم وتؤدي دوراً معيناً في التحويل . وبدلاً من ان يكون الفن في خدمة الجهاز القائم عاملاً على تجميل شؤونه ، يجب ان يصبح تقنية تساعد على هدمه . وما دام التحويل الفني يغتصب الموضوع الطبيعي ، وما دام الموضوع المغتصب اضطهادياً ، لهذا فان التحويل الجمالي يشكل جزءاً من صيرورة التحرر .

ان المقولات الجمالية ستسهم في تكنولوجيا التهدئة بقدر ما سيتم بناء الآلات المنتجة على أساس التطور الحر للمَلَـكات والمواهب . وليست المسألة مسألة « لوغوس تكنولوجي » او أي تعابير اخرى من هذا النوع ، تماماً كما أن « العمل لن يصبح لعباً » . ونظرية ماركس تقطع الطريق على كل تأويل رومانسي لامكانية « إلغاء العمل » . فكرة العصر الذهبي هي فكرة أيديولوجية على مستوى الحضارة الصناعية المتقدمة تماماً كما كانت في العصر الوسيط وربما اكثر أيضاً . ذلك ان نضال الانسان ضد الطبيعة يميل اكثر فأكثر الى ان يكون نضالاً ضد مجتمعه الذي تزداد سلطته على

الفرد « عقلانية » وتصبح بالتالي ضرورية اكثر من أي وقت مضى . ولكن اذا كان لا مناص من أن يبقى نظام الضرورة قائماً ، واذا ما جرى تنظيمه على أساس غايات مختلفة نوعياً ، فان نمط الانتاج سيتغير ويتغير معه حقل الانتاج الضروري للمجتمع . وسوف يؤثر هذا التغير على عوامل الانتاج الانسانية وعلى حاجاتها :

« ان الوقت الحر – الذي هو وقت فراغ ووقت نشاط أعلى – يحول ذاك الذي يتمتع به الى ذات مغايرة ، وهذه الذات تمارس دورها في صيرورة الانتاج المباشرة بوصفها مغايرة على وجه التحديد » [1] .

لقد أشرت في مناسبات عدة الى الطابع التاريخي للحاجات الانسانية . وفي مجتمع حر وعقلاني متسام على المستوى الحيواني لن يكون حتى لضرورات الحياة الأولية ذلك المظهر الذي يتلبسها في مجتمع لاعقلاني وغير حر .

ان تجاوز الضرورة في العصر الحاضر لم يتحقق او لا يمكن ان يتحقق الا في قطاعات صغيرة من المجتمع الصناعي المتقدم . ووراء ازدهار غالبية القطاعات يكمن جحيم حقيقي ، اذ ان هذا الازدهار يخلق انتاجية قمعية و « حاجات كاذبة » . ومن قبيل ذلك « الحاجة » الى تجاوز المرء زملاءه في المكتب والعمل مع الحرص في الوقت نفسه على صنع منتجات سريعة الاهتراء تحول دون تباطؤ الارباح ، و « الحاجة » الى العمل في فروع انتاجية تعفي الانسان من استعمال ملكاته المبدعة أو في فروع انتاجية لا تهتم بغير الهدم والتدمير . والرفاه الذي يحققه هذا النوع من الانتاجية والدعم الذي يقدمه لنظام السيطرة المربحة يفسران انتقاله الى مناطق من العالم أقل تقدماً ، وهذا بغض النظر عن أن دخول هذا النظام الى تلك المناطق يشكل في حد ذاته تقدماً هائلاً من وجهة نظر تقنية وانسانية .

---

١ ماركس : « أسس نقد الاقتصاد السياسي » – ص ٥٩٩ .

بيد ان هنالك صلة وثيقة بين الحذاقة التقنية والحذاقة السياسية ، بين انتاجية مربحة وسيطرة مربحة . ومن هنا فان القطاعات القليلة التي تملك القدرة على تجاوز الضرورة تملك في الوقت نفسه الأسلحة الضرورية لعرقلة صيرورة التحرر ووقفها . ونوعية البضائع والخدمات والعمل والتسلية هي على وجه التحديد التي توجد امكانية عرقلة التحرر في البلدان العالية التطور . وعلى هذا فان التغير النوعي يفترض تغيراً كمياً في مستوى الحياة المتطورة ، أي تقليصاً للتطور الفائض عن الحاجة .

ان المستوى الحياتي الذي بلغته القطاعات الصناعية الاكثر تقدماً ليس نموذجاً يحتذى للتطور اذا كانت التهدئة هي الهدف المرسوم . ولو أخذنا بعين الاعتبار ما فعله هـــذا المستوى الحياتي بالانسان والطبيعة لتوجب أن نتساءل من جديد عما اذا كانت التضحيات والضحايا المبذولة في سبيل الدفاع عنه وحمايته واجبة وضرورية فعلاً . ومن السهل الاجابة على هذا السؤال بدءاً من اللحظة التي يصبح فيها مجتمع « الوفرة » مجتمعاً مستقراً ومعبأ على الدوام ضد خطر الابادة ، يسير فيه مبيع بضائعه جنباً الى جنب مع التبليد والكدح والحرمان .

وفي مثل هذه الشروط لا يعني التحرر من مجتمع الوفرة العودة الى الفقر النظيف والى النقاء الاخلاقي والبساطة . بل على العكس من ذلك تماماً ، فلو وضع حد للتبذير الذي لا يجني الفائدة منه سوى بعض الأفراد المحظوظين ، لزادت الثروة الاجتماعية ولأمكن توزيعها بصورة عادلة . ولو وضع حد للتعبئة الدائمة ، لأمكن للمجتمع ان يتطور ويلبي الحاجات الفردية حقاً .

ان الصفات الانسانية الضرورية للوصول الى وجود مهدأ تعتبر اليوم ، في شروط ازدهار دولة الرفاه ودولة الحرب ، منافية للمجتمع ولا وطنية . ومن قبيل ذلك رفض غرائز القسوة والوحشية ، ومعارضة طغيان الغالبية ، واعتراف الفرد بضعفه وخوفه (وهذا رد فعل عقلاني تماماً ازاء ذلك

المجتمع !) ، والقلق والتخوف مما هو في سبيله لأن يتم ، والمشاركة في أعمال الاحتجاج والرفض حتى ولو كانت غير مجدية أو معرضة للتسخيف والهزء . وعلاوة ذلك لا بد ان يلحق التشويه بهذه المواقف الانسانية النزعة بحكم التسوية والحلول الوسطية الضرورية : حاجة المرء الى ان يحمي ذاته والى ان يكون قادراً على خداع الخادعين والى ان يعيش ويفكر رغم أنوفهم . ان المواقف التي يمكن وصفها بالانسانية تميل في المجتمع الكلي الاستبدادي الى ان تكون مواقف تهرب وتنفيس عن الصدر ، وذلك على حد تعبير صامويل بيكيت : « لا تنتظروا أن تُطردوا حتى تختبئوا ... » .

ولكن هذه الاستقالة الشخصية للطاقة العقلية والبدنية تجاه النشاطات والمواقف المفروضة والمطلوبة اجتماعياً غير متاحة اليوم الا لنفر قليل من الأفراد . وهي تعبر ، وان على نحو غير منطقي ، عن ضرورة توجيه الطاقة في اتجاه جديد حتى تصبح التهدئة ممكنة . ذلك أن تقرير المصير الذاتي يقتضي مسبقاً ، وعلى نطاق أشمل من النطاق الفردي ، طاقة حرة غير منفقة في عمل مادي وفكري مفروض ، طاقة حرة غير مستخدمة في تنظيم بضائع وخدمات ترضي الفرد وتلبي حاجاته وتجعله في الوقت نفسه عاجزاً عن تحقيق وجود ذاتي خاص به وعن ادراك الاحتمالات التي تحجبها عنه تلبية حاجاته . ان الرفاه والازدهار والأمان في مجتمع يهيء نفسه للتدمير النووي وضد التدمير النووي في آن واحد يمكن أن تكون مثالاً عاماً على التلبية التي تستعبد الانسان . ولو تحررت الطاقة من العمليات الضرورية للإبقاء على وتيرة الازدهار التدميري ، لكان هذا معناه أن عبودية الرفاه التي يئن الأفراد تحت نيرها الخفي هي في سبيلها الى التلاشي والزوال ، وأن اولئك الأفراد سيصبحون قادرين على تطوير تلك العقلانية الكفيلة بأن تجعل الوجود المهدأ ممكناً .

ان المستوى الحياتي الجديد ، المتكيف مع تهدئة الوجود ، يتطلب أيضاً

تقليص عدد سكان العالم مستقبلاً . وغني عن القول ان الحضارة الصناعية تجد أن من المشروع هلاك ملايين الناس في الحرب وان كانت الهواجس الدينية والأخلاقية تستيقظ فيها من اللحظة التي يطرح فيها موضوع تحديد النسل على بساط البحث . وهذا بالفعل ما يجري في مجتمع منظم بهدف ابادة الحياة باسم المصلحة العمومية ، وانتزاع ملكية الحياة باسم المصالح الخاصة . واذا كانت تلك الهواجس الأخلاقية تبدو مقبولة ، بل معقولة ، فهذا لأن مثل هذا المجتمع يحتاج الى عدد متزايد دوماً من الشارين والمدافعين .

بيد أن مقتضيات الانتاج الكثيف المربح لا تتفق بالضرورة مع مقتضيات الانسانية ومستلزماتهـا . فالمشكلة ليست هي مشكلة العناية بالسكان الذين يتزايد عددهم وتغذيتهم فحسب ، بل هي قبل كل شيء مشكلة عدد وكم . والاتهام الذي صدر عن اسطفان جورج قبل نصف قرن من الزمن ليس هو مجرد نزوة شعرية : « ان عددكم هو في حد ذاته جريمة ! » .

ان المجتمع الذي يتفاقم فيه الصراع في سبيل البقاء بنتيجة تزايد عدد سكانه لهو مجتمع مجرم . فالحاجة الى « مجال حيوي » متعاظم لا يمارس تأثيرها على مستوى العدوانية الدولية فحسب ، بل أيضاً داخل الأمة نفسها . فالتوسع في مختلف أشكاله وصوره ، والعمل الجسماني ، والحياة المشاعية ، وأوقات الفراغ قد غزت المجال الداخلي الخاص وألغت عملياً امكانيـة الاختـلاء الذاتي الذي يمكّن الفرد ، المنكفىء على نفسه ، من التفكير والسؤال والاهتداء . والحق أن هذا النوع من الخصوصية — الذي هو الشرط الأول لحرية الفكر والاستقلال على أساس من تلبية الحاجات الحيوية طبعاً — يشكل منذ أمد بعيد بضاعة باهظة الثمن لا يمكن لغير الأغنياء اقتناؤها (وهم بالأصل لا يستعملونها) . ومن هذه الزاوية أيضاً تكشف « الثقافة » عن أصولها باعتبارها امتياز الارستقراطية . وهذه الثقافة لا يمكن أن تصبح ديموقراطية الا من خلال إلغاء الديموقراطية العامية ، أي يوم

يتوصل المجتمع الى أن يعيد للخاص حقوقه وامتيازاته شرط منحها للجميع وحمايتها وصيانتها بالنسبة الى كل فرد .

ان المجتمع الذي يعجز عن حماية الفرد الخاص حتى داخل جدرانه الأربعة لا يستطيع أن يزعم أنه يحترم الفرد وأنه في الوقت نفسه مجتمع حر . فمؤسسات الحريات الاقتصادية والسياسية تصبح ، مهما تكن أصيلة ، مشبوهة اذا انعدم الاستقلال الذاتي الخاص . ولتحقق هذا الاستقلال الذاتي لا بد من توفر شروط يمكن أن تُبعث فيها من جديد أبعاد التجربة المكبوتة . وحتى يصبح هذا التحرر ممكناً ، فلا بد من كبت التلبيات والحاجات غير المستقلة ذاتياً والشارطة لحياة المجتمع . وبكلمة واحدة ، لا بد من اعادة تحديد الحاجات .

لنأخذ مثالاً (شبه مستحيل مع الأسف) : لو وضع حد على نحو مفاجىء ودفعة واحدة للإعلان والتكييف المذهبي في الاعلا ، وفي أوقات الفراغ ، لغرق الفرد للوهلة الأولى في حيرة مؤلمة ، ولكنه سيجد بعد ذلك حتماً امكانية طرح الأسئلة والتفكير بنفسه وامكانية تعرف نفسه (ونقيض نفسه) وتعرف مجتمعه . وصحيح أنه سيتوجب عليه ، اذا ما حُرم من آبائه الزائفين وساسته وأصدقائه ونوابه الكاذبين ، أن يتعلم من جديد الألف والباء ، ولكن الكلمات والجمل التي سيركبها آنذاك يمكن أن تظهر في شكل جديد ، وكذلك الحال بالنسبة الى مطامحه وصبواته وهواجسه .

وبالطبع ان مثل هذا الموقف سيكون كالكابوس لا يطاق . ذلك أنه اذا كان في وسع الناس أن يتحملوا الانتاج المتجدد للأسلحة النووية وانتشار الإشعاعات الذرية والمواد الغذائية المريبة ، فليس في وسعهم أن يتحملوا بالمقابل (وللسبب الأول على وجه التحديد) أن تنتزع منهم أوقات الفراغ والتربية التي يتم تكييفهم عن طريقها والتي تدفع بهم الى انتاج أسلحة دفاعهم او دمارهم . ولو كفت أجهزة التلفزيون ووسائل الاتصال ال...

عن العمل ، لأمكن آنذاك أن يشرع بالتحقق ما لم تتوصل بعد التناقضات الملازمة للرأسمالية الى تحقيقه : تفسخ النظام . ذلك أن اختلاق الحاجات التي تتفق مع القمع قد أصبح منذ عهد بعيد مظهراً من العمل الضروري اجتماعياً ـ الضروري بمعنى أن نمط الانتاج القائم ما كان ليستمر لولاه . وليست المسألة مسألة علم نفس او علم جمال ، وانما المسألة وضع الأساس المادي للسيطرة موضع استفهام واتهام .

١٠

خاتمــة

لقد عدّل المجتمع الأحادي البعــد العلاقة بين العقلاني واللاعقلاني . فميدان العقلاني يصبح هو ميدان العقلانية الحقيقية بالرغم من المظاهر الغريبة والجنونية لعقلانيته . واذا كان المجتمع القائم ينظم كل اتصال عادي ، فيوافق عليه او يندد به تبعاً لمقتضياته الاجتماعية ، فان القيم الأجنبية عن المقتضيات الاجتماعية قد لا تجد لها من وسيلة للتعبير عن نفسها غير الخيال . ذلك أن البعد الجمالي ما يزال ينطوي على حرية التعبير التي تتيح للكاتب والفنان أن يسمّيا الناس والأشياء بأسمائها ، أي أن يسمّيا ما لا تمكن تسميته عن طريق آخر .

ان روايات صامويل بيكيت تظهر الوجه الحقيقي لعصرنا ، ومسرحية رولف هوشوت « الحبر » تمثل التاريخ الواقعي . وليس الخيال هو الذي يتكلم على هذا الصعيد بل العقل ، وذلك من خلال واقع يبرر كل شيء ويغفر كل شيء باستثناء الجريمة المقترفة بحق فكره . واذا كان الخيال يتنازل امام هــذا الواقع ، فان الواقع يدركه ويتجاوزه . ان معسكر ازسفيتش ما يزال متسلطاً ، لا على ذاكرة الانسان ، بل على منجزاته : السفن

الفضائية ، الصواريخ والقذائف الموجهة ، أقبية « السناك بار » التي على شكل متاهات ، المصانع الالكترونية الأنيقة ، النظيفة ، الصحية ، التي تحفها من كل جانب الحدائق المزهرة ، الغازات الضارة التي لا تشكل خطراً حقيقياً على الناس ، مؤامرة الصمت التي نسهم فيها جميعاً : ذلك هو السياق الذي تتخذ مكانها فيه المنجزات الانسانية الكبرى للعلم والطب والتكنولوجيا . والوعد الأوحد في كل هذا الخطر الداهم يتمثل في الجهود المبذولة لإنقاذ الحياة وتحسينها . ان الانسان يلعب عن عمد بامكانيات لا حدود لها ، وهو يعرف كيف يتصرف بضمير سعيد ، وكيف يجري التجارب على الناس والأشياء ، وكيف يحيل الوهم واقعاً والخيال حقيقة . وهذا كله يثبت الى أي حد أصبح التخيل أداة للتقدم . وهي أداة يساء استغلالها بشكل منتظم شأنها شأن غيرها من الأدوات في المجتمعات القائمة . والحق أن قدرة الخيال عبر الأسلوب السياسي على وجه التحديد تتجاوز من بعيد عجائب « آليس في بلاد الغرائب »[1] ، من خلال التلاعب بالكلمات وتحويل المعنى الى لامعنى واللامعنى الى معنى .

وهكذا تتحد وتتداخل على خلفية تقنية وسياسية واحدة مجالات كانت متنافرة كل التنافر في الماضي : السحر والعلم ، الحياة والموت ، الفرح والبؤس . ويتكشف الجمال عن انه قابل لأن يكون رهيباً في شكل مختبرات ومعامل ذرية ، في أمكنة سرية تبدو لعين الناظر وكأنها مجرد حدائق اصطناعية . وتعرض هيئة الأركان العامة للدفاع المدني « ملجأ فخماً ضد القنابل » ، مجهزاً بفاخر السجاد ووثير الأرائك واجهزة التلفزيون ووسائل التسلية ، فلكأنه « حجرة الأسرة في زمن السلم (كذا !) وملجأ الأسرة ضد الإشعاعات الذرية في زمن الحرب في آن واحد »[2] .

---

١ رواية للويس كارول تعتبر من أروع ما أنتجه أدب الاطفال على مر العصور . « المعرب »
٢ النيويورك تايمز – ١١ تشرين الثاني ١٩٦٠ .

واذا كان الوجدان لا يشعر بفظاعة هذه المنجزات ، واذا كان يقبل بها بلا فكرة مسبقة ، فهذا لأن هذه المنجزات :

أ ــ عقلانية جزئياً في حدود النظام القائم .

ب ــ دلائل على العبقرية والقدرة الانسانيتين اللتين تتجاوزان الحدود التقليدية للخيال .

وهذا الترابط اللامحتشم بين الجمال والواقع هو بمثابة تكذيب صارخ للفلاسفة الذين يعارضون العقل التجريبي والعلمي بالخيال « الشعري » . فالتقدم التكنولوجي يسير جنباً الى جنب مع عقلنة الخيال . ونماذج الفظاعة والفرح ، الحرب والسلم ، تفقد طابعها الكارثي ، ولا تعود تمثل في حياة الفرد اليومية قوى لاعقلانية ، وانما مجرد تجسدات حديثة لعناصر السيطرة التكنولوجية الفائقة القوة .

لقد ضيق المجتمع النطاق الرومانسي للخيال ، بل ألغاه ، وأرغم الخيال على العمل على أسس جديدة بحيث تُترجم الصور الى امكانيات ومشاريع تاريخية . بيد أن الترجمة تأتي رديئة مشوهة على شاكلة المجتمع الذي يباشرها . فعندما كان الخيال يعمل خارج نطاق الانتاج المادي والحاجات المادية ، كان مجرد لعب لا تأثير له البتة على نظام الضرورة ولا يخدم غير منطق وهمي وحقيقة وهمية . ولكن عندما أمسك التقدم التقني بناصية الخيال ، طبع صوره بمنطقه الخاص وحقيقته الخاصة مقلصاً ملَكة الفكر الحرة . بيد أنه قلص في الوقت نفسه المسافة بين الخيال والعقل . وبذلك أصبحت الملكتان المتناحرتان مرتبطتين احداهما بالأخرى ارتباطاً مصيرياً ، وما عاد الخيال ينشط الا تبعاً للاحتمالات التقنيّة التي يمكن أن تتحقق في المستقبل بفضل قدرات الحضارة الصناعية المتقدمة ، وتلبست الفكرة الرومانسية عن « علم الخيال » مظهراً اختبارياً .

لقد اعترفت الرياضيات وفرضيات العلوم الفيزيائية وتجاربها منذ أمد بعيد بالطابع العلمي والعقلاني للخيال. كما اعترف به ايضا التحليل النفسي الذي يقبل نظرياً بالعقلانية النوعية للاعقلاني. فالتحليل النفسي «يتفهم» اليوم الخيال ويعطيه اتجاهاً جديداً حتى يصبح قوة علاجية. ولكن هذه القوة العلاجية اذا كانت تفيد في شفاء الامراض العصبية فهي قابلة أيضاً لأن تكون فعالة على نحو مغاير تماماً. وليس شاعراً ولا رجل علم ذاك الذي أشار لأول مرة الى هذا الاحتمال:

«ان التحليل النفسي المادي يمكن ان يساعدنا على شفاء صورنا، او على الأقل على الحد من تسلط صورنا. ومن الممكن أن نأمل بأن نجعل الخيال سعيداً، أو بعبارة أخرى أن نجعله يتمتع بضمير سعيد عن طريق تمكينه من كل وسائل تعبيره، من كل الصور المادية التي يجري تخيلها في الأحلام الطبيعية. وأن نجعل الخيال سعيداً وأن نطلق له العنان، فهذا معناه الاعتراف له بوظيفته الحقيقية كمدرب نفسي»[1].

لقد امتدت صيرورة التشيؤ حتى شملت الخيال. فصورنا تتسلط علينا، ونحن نتألم عن طريقها. ولقد فهم التحليل النفسي ذلك، وفهم النتائج الناجمة عنه. بيد أن «تمكين الخيال من كل وسائل تعبيره» سيكون في الواقع بمثابة تراجع. فالأفراد المشوهون (المشوهون أيضاً في نشاطهم التخيلي) سيميلون في تلك الحال الى ان ينظموا ويدمروا اكثر حتى مما هو متاح لهم في الوقت الراهن. والخيال لن يكون عقلانياً حقاً الا اذا كان مقدمة لإعادة بناء جهاز الانتاج ولتوجيهه نحو وجود مهدأ وحياة بلا قلق.

---

1 غاستون باشلار: «المذهب المادي العقلاني» — باريس ١٩٥٣ — ص ١٨.

ان تحرير الخيال حتى يتمكن من كل وسائل تعبيره يفترض مسبقاً قمع جزء كبير مما هو حر في الوقت الراهن في المجتمع القمعي . ومثل هذا الانقلاب ليس مشكلة نفسية او أخلاقية بل هو مشكلة سياسية بالمعنى الذي سبق لنا أن استعملناه هنا : فالسياسة هي الممارسة التي تتطور من خلالها المؤسسات الاجتماعية الأساسية وتتحدد وتستمر وتتبدل . انها ممارسة الأفراد مهما تكن الصورة التي هم منظّمون عليها . ومن هنا كان لا مناص من أن نطرح على أنفسنا من جديد هذا السؤال : كيف يستطيع الأفراد المُساسون – الذين ينعكس تشويههم حتى في حرياتهم وصبواتهم – كيف يستطيعون أن يتحرروا من أنفسهم وساداتهم في آن واحد ؟ وما السبيل الى كسر الحلقة المفرغة ؟

ان أصعب ما في الأمر ، مهما بدا ذلك غريباً ، ليس الحصول على مؤسسات اجتماعية جديدة . فالمجتمعات القائمة هي في سبيلها الى أن تغير أو أنها قد غيّرت المؤسسات الكبرى باتجاه تخطيط متنامٍ . والحق ان الشرط الأول للتهدئة هو تطوير الموارد المتاحة واستعمالها في تلبية الحاجات الحيوية بصورة عامة ، ولن يكون امام المصالح الخاصة في هذه الحال الا العمل على منع المجتمع من ادراك هذا الهدف . اذن فلسوف يتحقق التغير النوعي شريطة تنظيم كل شيء ضد المصالح الخاصة ، ولن يبرز مجتمع حر وعقلاني الى حيز الوجود الا على هذا الأساس وحده .

ان المعيار الأول والمبدأ الهادي لتخطيط وتطوير الموارد التي سيكون في وسع جميع أعضاء المجتمع استخدامها لا توفره الا العقلانية التكنولوجية وحدها شريطة تحريرها من عناصرها الاستغلالية . ذلك أن تقرير المصير الذاتي على مستوى انتاج وتوزيع الخيرات والخدمات الحيوية قد يؤدي الى نوع من التبذير . ومن هنا فلا محالة من اعتباره عملاً تقنياً بكل ما في

الكلمة من معنى حتى يصبح في الامكان تقليص العمل الشاق الجسماني والذهني والتخفيف من وطأته . وعلى هذا الصعيد تكون الرقابة الممركزة عقلانية اذا ما حددت الشروط التي تمهد الطريق لتقرير ذاتي حقيقي . وفي مثل هذه الحال سيصبح تقرير المصير الذاتي فعالاً وفعلياً على صعيده الخاص وفيما يتعلق بانتاج وتوزيع الفائض الاقتصادي ، وكذلك على صعيد الوجود الفردي .

وعلى كل الأحوال وتبعاً لدرجة التطور يمكن أن تتعدد وتتنـــوع الأشكال التي تجمع بين السلطة المركزية والديموقراطية المباشرة . ولن يصبح تقرير المصير الذاتي فعلياً وواقعياً الا اذا لم تعد هناك « جماهير » ، بل مجرد أفراد متحررين من كل دعاية ومن كل تكييف مذهبي ومن كل تحكم وتلاعب ، وقادرين على معرفة الوقائع وفهمها وعلى تقرير الحلول الممكنة . وبعبارة أخرى ، ان المجتمع سيصبح عقلانياً وحراً بقدر ما يجري تنظيمه وتكوينه وتجديده من قبل ذات تاريخية جديدة جوهرياً .

ان النظـــامين المادي والثقافي في المرحلة الراهنة من تطور المجتمعات الصناعية المتقدمة ينفيان هذه الضرورة اذ توجد في هذا المجتمع عوامل عديدة تحول دون ولادة ذات جديدة : قدرة النظام وفعاليته ، واندماج الفكر والصبوات اندماجاً تاماً بالواقع وبالسلوك المفروض . وهذه العوامل هي نفسها التي تنقض الفكرة القائلة بأن استبدال الرقابة الراهنة على عملية الانتاج برقابة « من تحت » يمكن ان يؤدي الى تغير نوعي . فلقد كانت هذه الفكرة مشروعة يوم كان الشغيلة يمثلون النفي الحي للمجتمع القائم وقرار ادانته ، وهي ما تزال مشروعة حيثما استمر الشغيلة في ان يكونوا كذلك . ولكن حيثما أصبحت الطبقـــة العاملة احدى دعامات المجتمع القائم ، فان ارتفاعها الى مستوى الرقابة لن يؤدي الا الى اطالة أمد حياة

هذا المجتمع

ومع ذلك فان كل الوقائع المطلوبة متوفرة للتدليل على صحة النظرية الماركسية عن هذا المجتمع وعن تطوره المحتوم : فاللاعقلاني لا يكف عن النمو ، والانتاجية تتقلص بنتيجة التبذير ، والحاجة الى توسع عدواني تزداد بروزاً ، والحرب تشكل خطراً متفاقماً ، والاستغلال يستفحل ، والانسانية تتجرد عما هو انساني . وكل هذه الوقائع تقتضي تطوراً تاريخياً عاجلاً وتفرض استخدام الموارد وتخطيطها لتلبية الحاجات الحيوية بقدر أدنى من الكدح بهدف تحويل وقت الفراغ الى زمن حر وتهدئة النضال في سبيل البقاء .

ولكن الوقائع والتطورات الممكنة قائمة كما لو أنها وقائع وتطورات ممكنة لا صلة وعلاقة بينها ، أو كما لو أنها عالم من مواضيع خرس ، بلا ذات وبلا ممارسة تعطي هذه المواضيع اتجاهاً جديداً . وهذا لا يعني ان النظرية الجدلية قد أخفقت ، وكل ما هنالك أنها لا تستطيع أن تقدم حلولاً . لا تستطيع أن تكون ايجابية . وصحيح أن المفهوم الجدلي يتجاوز الوقائع المعطاة من خلال "عقله اياها ، وأنه ههنا بالضبط تكمن حقيقته التي تحدد الاحتمالات التاريخية بل الضرورات التاريخية ، ولكن الممارسة هي وحدها التي تستطيع أن تحقق النظرية وليس هناك في الوقت الراهن من ممارسة تحققها .

ان المفهوم الجدلي يزيح النقاب ، على الصعيد النظري كما على الصعيد الاختباري ، عن أن قضيته ميئوس منها . فالواقع الانساني هو تاريخه ، والتناقضات في هذا الواقع لا تنفجر من تلقاء نفسها . وصحيح أن هناك صراعاً ، وصراعاً حاداً لا يمكن التشكيك في واقعيته بين السيطرة الشديدة الفعالية والمربحة من جهة وبين المنجزات التي تمهد الطريق للتهدئة ولتقرير

المصير الذاتي من جهة ثانيـــة ؛ ولكن هذا الصراع ما يزال يُستخدم ويُتلاعب به بصورة منتجة ، ذلك أنه في الوقت الذي تشدد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجياً على الطبيعة نجد أن الانسان يشدد قبضته وهيمنته تدريجيـــاً على الانسان . وبذلك يخسر الانسان الحرية التي هي الشرط الضروري المسبق للتحرر . نعني حرية الفكر بالمعنى الوحيد الذي يمكن ان يكون لها في مجتمع مُساس مدار ، أي وعي الانتاجية القمعية والحاجة المطلقة الى التخلص من الكل وتحطيمه . بيد أن هذه الحاجة المطلقة ليست مطروحة على جدول الأعمال في المجتمعات التي يمكن ان تصبح فيها القوة السائدة فيَ الممارسة التاريخية والعلة الموجبة لتغير نوعي . وبدون هذه القوة المادية سيبقى الوعي عاجزاً مهما يكن صاحياً .

والحق أنه لا يكفي أن نفهم أن التغير ضروري حتى يصبح التطور المغاير ممكناً . فلو قورنت التطورات المغايرة بفعالية النظام القائم وقدرته الكلية ، لبدت طوبائية . وعلى هذا فان ادراك ضرورة التغير ووعي فساد النظام القائم لا يجدي شيئاً حتى ولو كفّت التطورات المغايرة عن ان يكون لها طابع طوبائي بفضل منجزات العلم وعلى مستوى الانتاجية .

فهل يعني هـــذا أن على النظرية النقدية أن تسلم بالأمر الواقع وتخلي الساح لعلم الاجتماع التجريبي (علماً بأن السوسيولوجيا التجريبية تؤدي وظيفة أيديولوجية بالرغم من رفضها الخضوع للنظريات وادعائها بأنهـــا ألغت أحكام القيمة) ؟ أم أن المفاهيم الجدلية تشهد من جديد على حقيقتها الذاتية وتتيح لنا أن نفهم أن موقفها الخاص هو موقف المجتمع الذي تحلله ؟ ان الجواب على هذا التساؤل جاهز ، ويكفي لمعرفتـــه أن ننظر الى النظرية النقـدية من نقطـة ضعفهـا الكبرى على وجه التحديد ، أقصد عجزها عن اقامة البرهان على وجود ميول تحريرية داخل المجتمع القائم .

لقد ترافق ميلاد نظرية المجتمع النقدية مع صعود قوى واقعية (موضوعية وذاتية) في المجتمع القائم كانت تتطلب (او تجد نفسها منقادة الى أن تتطلب) اقامة مؤسسات اكثر عقلانية وحرية وإلغاء المؤسسات القائمة التي كانت قد أصبحت عقبة امام التقدم . ذلكم هو الأساس الاختباري الذي شيدت عليه النظرية . ولكن الذي حدث هو أنه انطلاقاً من هذا المخطط الاختباري على وجه التحديد بدأت تتوضح امكانية تحرير الاحتمالات الملازمة ، أي امكانية تطوير الانتاجية لا بهدف تحرير الملكات والحاجات المادية والفكرية الانسانية حقاً بل بهدف لجمها وتكبيلها . وطالما أن القوى الاجتماعية الواقعية لم تبرهن على فعاليتها ، فان النظرية النقدية تظل صحيحة وعقلانية ولكن عاجزة عن ترجمة عقلانيتها الى مفردات الممارسة التاريخية . ما ينبغي ان نستنتج من هذا ؟ ان الاستنتاج الوحيد الذي يفرض نفسه هو أن « تحرير الاحتمالات الملازمة » ما عاد يعبر بصورة مطابقة ودقيقة عن تطور تاريخي ممكن .

تقول النظرية النقدية ان الاحتمالات التي يقمعها المجتمع الصناعي المتقدم ويحول دون تحققها هي احتمالات تطوير القوى المنتجة على نطاق متعاظم واستكمال سيطرة الانسان على الطبيعة وتلبية الحاجات المتزايدة لعدد متزايد من الناس وخلق مواهب وملكات وحاجات جديدة . ولكن هذه الاحتمالات هي في سبيلها الى ان تتحقق عن طريق وسائل ومؤسسات تلغي قوتها التحريرية على مستوى الوسائل والغايات معاً . وأدوات الانتاجية والتقدم ، المنظمة على شكل نظام كلي استبدادي ، تحدد لا الاستعمالات الواقعية وحدها بل الاستعمالات المحتملة أيضاً .

ان السيطرة ، في مرحلتها الاكثر تطوراً ، تأخذ شكل ادارة . وهذه الادارة توفر للناس حياة رغد ورفاه تتوحد في سبيل حمايتها المتعارضات . ذلكم هو الشكل المحض للسيطرة . وبالمقابل فان نفيه هو الشكل المحض

للنفي الذي لا يمكن أن يكون له من مضمون غير المطالبة بنهاية السيطرة ، تلك المطالبـة التي هي وحدها الثورية في الوقت الراهن لأنهـا تبرر منجزات الحضارة التي دفع ثمنها غالياً . بيد أن النظام القائم يحبط النفي ويسد عليه الطرق جميعاً الى درجة يبدو معها وكأنه مجرد حلية أو زينة ، عديمة الفعالية سياسياً ، لـ « الرفض المطلق » ، ذلك الرفض الذي يبدو وكأنه يزداد بعداً عن الصواب ومجانبة له كلما طوّر النظام القائم انتاجيته وخفّف من أعباء الحياة .

ولكن اذا كان الرفض يتلبس طابعـاً مجرداً لأنه يعلن عن نفسه في سياق التشيؤ الشامل ، فلا بد ان تكون هناك أيضاً نقطة انطلاق عينية للرفض ما دام التشيؤ هو نفسه مجرد وهم . وللسبب نفسه لا بد ان يكون اتحاد المعارضات الذي هو من صنع العقلانية التكنولوجية اتحاداً وهمياً من خلال كل واقعيته ما دام عاجزاً عن الحيلولة دون قيام تناقض بين الواقعتين التاليتين : من جهة أولى نمو الانتاجية ومن الجهة الثانية استعمالها بصورة قمعية ، وما دام عاجزاً عن قهر الحاجة الحيوية الى حل التناقض .

ولكن النضال الذي يفترض فيه أن يقودنا الى الحل الموائم لا يمكن أن يتخذ بعد الآن الأشكال التقليدية . فنظراً الى الميول الكلية الاستبدادية التي تميز المجتمع الأحادي البعـد ، كفت أشكال الاحتجاج ووسائله التقليدية عن ان تكون ناجعة وفعالة ، بل لعلها أصبحت خطرة لأنها تبقي على وهم سيادة الشعب . والحق أن هذا الوهم ينطوي على شيء من الحقيقة ، ذلك أن « الشعب » الذي كان في الماضي خميرة التغير الاجتماعي قد « ارتفع » ليصبح خميرة التلاحم الاجتماعي . وهذه الظاهرة هي الظاهرة الأساسية المميزة لتحجر المجتمع الصناعي المتقدم وليس اعادة توزيع الثروة أو تساوي الطبقات .

ولكن ما تزال هناك ، تحت الطبقات الشعبية المحافظة ، طبقة المنبوذين

و « اللامنتمين » ، والعروق الأخرى ، والألوان الأخرى ، والطبقات المستغَلَّة والمضطَهدة ، والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه . ان هؤلاء الناس يقفون خارج الصيرورة الديموقراطية ، وحياتهم تعبر عن الحاجة الملحة والمباشرة والواقعية الى وضع حد للشروط والمؤسسات التي لا تطاق او تحتمل . وعلى هذا فان معارضتهم ثورية حتى وان لم يكن وعيهم ثورياً . ان معارضتهم تسدد الضربات الى النظام من الخارج ، ومن هنا كان عجزه عن دمجها به . انها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة ، مظهرة بالتالي أنها لعبة زائفة . وعندما يتجمع اولئك الناس ويسيرون في الشوارع بلا سلاح وبلا حماية مطالبين بالحقوق المدنية الأولية والاكثر بدائية ، فانهم يعلمون انهم يعرضون أنفسهم للكلاب والحجارة والقنابل والسجن ومعسكرات الاعتقال وحتى للموت . ولكن إصرارهم على عدم لعب اللعبة بعد الآن هو اليوم حقيقة واقعة تشير على الأرجح الى نهاية مرحلة وبداية أخرى .

ولا شيء يثبت انها ستكون نهاية سعيدة . فالمجتمعات القائمة تملك من الموارد الاقتصادية والتقنية القدر الذي تستطيع معه أن تسمح لنفسها بتقديم التساهلات والتنازلات للبؤساء ، وتملك من القوات المسلحة العدد الكافي لمواجهة المواقف الطارئة . بيد ان سيف الخطر ما يزال مشهوراً ، مسلطاً ، داخل وخارج حدود المجتمعات المتقدمة . ومن الممكن ان نقيم توازياً تاريخياً سهلاً مع البرابرة الذين هددوا أمبراطورية الحضارة ، ولكن من الممكن ايضاً ، وهذا هو الأرجح ، أن تكون المرحلة البربرية الثانية هي الأمبراطورية المستمرة للحضارة نفسها . بيد أنه ما تزال هناك فرص لالتقاء الأضداد التاريخية من جديد ابان تلك المرحلة ، وأعني الوعي الانساني الاكثر تطوراً والقوة البشرية الاكثر استغلالاً . ولكن هذا ليس في منزلة اليقين والحتم . فالنظرية النقدية لا تملك مفاهيم تسمح بتخطي

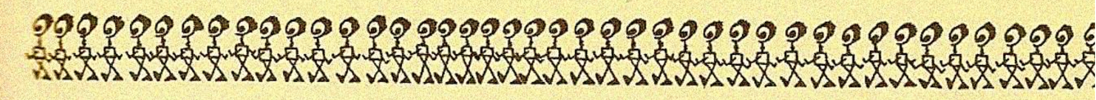
الفاصل بين الحاضر والمستقبل ، ولا تمنح الوعود جزافاً . فهي لم تنجح حتى الآن ، وظلت سلبية ، وبذلك يمكن ان تظل وفية مخلصة تجاه اولئك الذين وهبوا ويهبون حياتهم بلا أمل للرفض الاكبر .

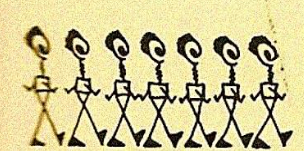
ولقد كان والتر بنجامن قد كتب في مستهل العصر الفاشي :

« ان الأمل لم يكتب لنا الا بسبب اولئك الذين هم بلا أمل » .



الفهرس

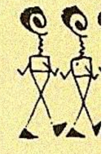
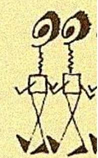
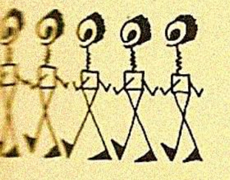
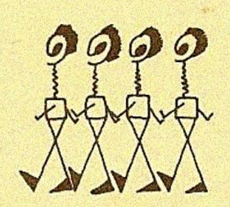




دراسات

في منشورات دار الآداب

ـ الفكر العربي في معركة النهضه	د. أنور عبد الملك
ـ النظريات السياسية في العالم المعاصر	ادوار م. بيرز ترجمة عبد الكريم أحمد
ـ العالم والعرب سنة ٢٠٠٠	د. محمد جابر الأنصاري
ـ نقد العقل السياسي	ريجيس دوبريه ترجمة د. عفيف دمشقية

تصميم الغلاف:
نيكول برسودر

